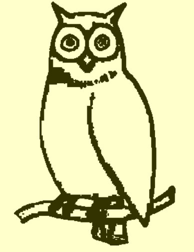
«Examiné de inmediato, atentamente, los credos de las distintas religiones en torno mío, en las cuales está ahora el mundo dividido. Una vez examinados y comparados entre sí, decidí seguir aquel que más en armonía estuviese con la razón.»

Pedro Abelardo

DIÁLOGO ENTRE UN FILÓSOFO, UN JUDÍO Y UN CRISTIANO

Traducción y orientación didáctica:
ANSELMO SANJUÁN y MIQUEL PUJADAS



Colección
El Búho de Minerva

YALDE

A diferencia de los «Dialécticos» del s. XI, que presentan filosofía y razón natural como alternativas a la fe, Abelardo instala la reflexión racional en la misma Teología, transformándola desde dentro. Su propensión racionalista y su nominalismo le condujeron a fecundas innovaciones en el plano teológico y moral, todas ellas en la línea de la mayor estima del individuo y de su naturaleza racional. Tanto él como Eloísa aparecen perfilados en su correspondencia como figuras medievales, pero imbuidas de espíritu humanista.

El **Diálogo**, muestra de un ánimo tolerante y conciliador, destaca respecto a las tendencias del momento histórico en que fue compuesto, tendencias que desembocarían en la 2.ª Cruzada. Nada debe extrañarnos que el máximo propagandista de aquella Cruzada, S. Bernardo, fuese el más duro de los adversarios de Abelardo.

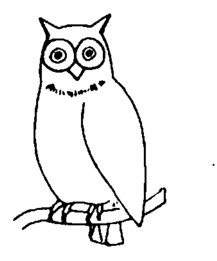
Aparte de recoger los temas centrales del pensamiento abelardiano, el **Diálogo** es un documento de inapreciable valor como muestra de los contactos interculturales del s. XII.

Anselmo Sanjuán

Pedro Abelardo

DIÁLOGO ENTRE UN FILÓSOFO, UN JUDÍO Y UN CRISTIANO

Traducción y orientación didáctica:
ANSELMO SANJUAN
y
MIQUEL PUJADAS



Colección
El Búho de Minerva

Edita: Editorial **YALDE** S. L.
Torres San Lamberto, 9 A - Teléf.: 976 - 33 55 36
Zaragoza

I.S.B.N.: 84-404-3691-2

Depósito Legal: Z. 2482-88

Imprime: Cometa, S. A.
Carretera Castellón, Km. 3,400.
Zaragoza

ÍNDICE DE CONTENIDO

Págs.

NOTA PRELIMINAR 5

TABLA CRONOLÓGICA DE LA VIDA Y LA ÉPOCA DE ABELARDO 9

INTRODUCCION:

La Época de Abelardo 23

1. Reforma y Cruzada 23
2. El nuevo monacato y el desarrollo urbano 24
3. Dialéctica y Religión 26
4. El espíritu de cruzada y la minoría judía. 27
5. El despertar de la conciencia individual. 29

Vida de Abelardo 31

1. Consideración preliminar 31
2. De la provincia a París 34
3. Abelardo y Eloísa. Pasión y drama personal 36
4. Inadaptación a la vida monacal. Vuelta a París 39
5. La última desdicha de Abelardo. Enfrentamiento con S. Bernardo 42
6. Abelardo y Arnaldo de Brescia 47

Págs.

La Filosofía y la Teología abelardianas 49
1. El problema de los universales 50
2. La moral abelardiana 54
3. La Teología 59

Las Obras de P. Abelardo 65

El Diálogo *en la producción filosófico-teológica abelardiana* 69
1. Año de composición y marco cultural ... 69
2. La apologética judía y el *Diálogo* 72
3. La dinámica interna de la obra 74
4. El papel de la razón en la investigación teológica 77

FREFACIO 83

DIALOGO ENTRE UN FILOSOFO, UN JUDIO Y UN CRISTIANO 88

1. El Filósofo y el Judío 88
2. El Filósofo y el Cristiano 133

ÍNDICE ONOMÁSTICO 227

ÍNDICE DE LA TEMÁTICA ESENCIAL 228

BIBLIOGRAFÍA 230

NOTA PRELIMINAR

Bastantes historias generales de la Filosofía consideran a Pedro Abelardo un pensador profundo y original. Algunas lo califican de genial. Prácticamente todas reconocen su influencia decisiva en el desarrollo del método escolástico y la mayoría lo valora como el pensador occidental más descollante del siglo XII, juicio que se ha de aquilatar debidamente a la vista de la considerable producción teológica y filosófica surgida, a lo largo de ese siglo, de centros como los de Chartres y San Víctor, por mencionar dos de los más destacados.

En contraste con esas apreciaciones, la obra abelardiana no ha gozado de ningún favor especial por lo que respecta a traducciones o ediciones. Ha sido, más bien, injustamente postergada a lo largo de siglos y lo sigue siendo aún en los ámbitos de habla castellana. Tan sólo su *Ética* o *Conócete a ti mismo* se publicó regularmente en los años cincuenta por la Editorial Aguilar. La BAC (Biblioteca de Autores Cristianos) no se ha dignado publicar ni un solo libro de Abelardo, aunque sí lo ha hecho de otros autores de su época y, en especial, del que fue su gran y temible adversario, San Bernardo.

Que esa situación no es casual se echará de ver por cuanto decimos en notas e introducciones. Lo importante es que está ya ampliamente superada en las áreas culturales francesa y anglosajona —gracias a los esfuerzos de un E. Gilson y de un J. Jolivet— y que con esta

edición castellana del *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano* damos un paso más hacia su superación en nuestro país.

El *Diálogo fue,* con toda probabilidad, escrito a partir de 1140, tras la condena del Sínodo de Sens que, además de ordenar la quema de sus escritos teológicos y de su *Ética,* imponía a Abelardo reclusión perpetua en una celda conventual y la estricta prohibición de escribir. Fue la intervención, hábil y diplomática, de Pedro el Venerable, el influyente Abad de Cluny, la que consiguió suavizar la reclusión de Abelardo y levantar el veto que obstruía su actividad literaria.

Abelardo debió hablar bastante con Pedro el Venerable, muy interesado en la cultura islámica del sur de los Pirineos, y pudo ser él quien lo motivó a escribir el *Diálogo.* Este tiene, aparte su valor como documento del intercambio cultural del siglo XII, carácter testamentario en cuanto que en él culminan las reflexiones abelardianas acerca del papel y la relevancia de la razón en el análisis teológico y en la opción voluntaria en favor de uno u otro credo religioso.

Comparada con obras posteriores del mismo o parecido género, tales como el *Pugio Fidei (El Puñal de la Fe),* de Ramón Martí (1220-1284) o el *Libro del Gentil y de los tres Sabios,* de Ramón Llull (1235-1315), el *Diálogo* resulta más filosófico y más sereno, libre de la visceralidad militante de Martí y de la argumentación recargada y obsesiva de R. Llull. Supera también en profundidad y claridad a *El Kuzari (Defensa de la Religión despreciada),* obra del hebreo español, contemporáneo de Abelardo, Jehuda Halevi, en la que, naturalmente, la Ley mosaica sale triunfante frente a sus impugnadores cristianos y mahometanos.

La traducción castellana se ha hecho a partir del texto latino editado por Rudolf Thomas en la Friedrich Fromman Verlag (Stuttgart, 1970), contrastado con el texto de Migne en la *Patrología Latina,* vol. 178 (París,

1855). El texto de R. Thomas es más completo que el de Migne, ya que éste se basa exclusivamente en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Viena, de finales del siglo XII, mientras que aquél ha cotejado dicho manuscrito con el del Balliol College de Oxford, del s. XIV, copia de algún otro anterior y más completo que el de Viena. En algunos pasajes especialmente oscuros hemos analizado la traducción inglesa de P. Payer, publicada por el Pontifical Institut of Mediaeval Studies, Toronto, 1979, traducción basada, a su vez, en el texto latino de R. Thomas.



Abelardo y Eloísa, según una miniatura medieval que ilustraba el Román de la Rose

TABLA CRONOLÓGICA DE LA VIDA Y LA ÉPOCA DE ABELARDO

Vida	*Contexto Cultural*	*Contexto Sociopolítico*
		1078: Los turcos se apoderan de Jerusalem. Respetan a los peregrinos cristianos, pero el Occidente ve esa conquista como un sacrilegio. Surge poco a poco un clima de cruzada.
1079: Nace Pedro Abelardo en Pallet, cerca de Nantes, como primogénito de Berengario y Lucía. Su padre, miembro de la pequeña nobleza, cuida de su educación los primeros años.		
	1080: Nace en Tudela Jehuda Halevi, poeta y filósofo judío autor del *Libro de la Prueba y del Argumento en defensa de la Religión humillada* más conocido como *El Kuzari*.	

Vida	*Contexto Cultural*	*Contexto Sociopolítico*
		1085: Alfonso VI conquista Toledo. Pronto comenzará allá la actividad traductora desde el árabe.
1090-1093/4: Asiste, según su autobiografía a varias escuelas de La Bretaña, en las que se cultiva especialmente la Lógica.	**1092/3:** Roscelino, que poco después será maestro de Abelardo, es condenado en Soissons por «triteísta». (V. Introducción.)	**1092/6:** La secta sarracena de los «asesinos» (fumadores de haschish) dirigida por el «Viejo de la Montaña», ataca a los peregrinos cristianos y exige rescates.
	1093: Anselmo, Abad de Bec (Normandía) es nombrado Arzobispo de Canterbury. Allí escribirá *El Proslogium*. Él y Abelardo son los «padres» de la escolástica.	
1094-1098?: Se educa en la escuela de Loches, regentada por el célebre nominalista Roscelino. Éste se convertirá más tarde en un temible detractor de su antiguo discípulo, quien también lo atacará duramente.	**1097/8:** Nace en Zaragoza el filósofo árabe Avempace, cuyas teorías pudo haber conocido Abelardo indirectamente y contra las cuales reacciona en el *Dialogus*.	**1096:** En pleno ambiente de cruzada, bandas de cristianos atacan las juderías de las ciudades del Rhin y matan a millares de hebreos indefensos.
	1098: Roberto de Molesmes funda la Orden del Císter, la segunda surgida en el marco de la reforma gregoriana. San Bernardo ingresará en ella pocos años después.	

Vida	*Contexto Cultural*	*Contexto Sociopolítico*
		1099: Los cruzados toman Jerusalem y desencadenan una espantosa masacre pese a que el Emperador Enrique IV había obligado a Godofredo de Bouillon a anular su juramento de «no dejar un judío vivo», en venganza de la «sangre de Cristo».
1100: Va a París y estudia Filosofía con Guillermo de Champeaux. Rebate su punto de vita «realista» en la cuestión de los universales, lo cual provoca en Guillermo una profunda animadversión.	1100: El filósofo árabe Al Gazali, que ha abandonado familia y cátedra a causa de una crisis religiosa personal, recorre como sufí el mundo musulmán en búsqueda de la certidumbre en la fe.	
1101: Abelardo funda su propia escuela en Melun, cerca de París, y después en Corbeil. Guillermo de Champeaux se vale de su influencia para obstaculizar la carrera de Abelardo. Éste enferma por exceso de trabajo y vuelve a Pallet a restablecerse.	1101: Muere San Bruno, fundador de la Orden de los Cartujos, surgida como consecuencia de la reforma gregoriana.	
1102/7: Se restablece en Pallet, estudia y prepara su «segunda salida» a París.	1102: El nuevo Papa Pascual II renueva la excomunión del Emperador Enrique IV.	

Vida	*Contexto Cultural*	*Contexto Sociopolítico*
	1104: El erudito bizantino Suidas compila el ingente material de su enciclopedia que abarca a los sabios griegos de la antigüedad y a autores bizantinos. Esa enciclopedia aportará más tarde ideas y conocimientos a la cultura renacentista.	1104: El futuro Emperador alemán, Enrique V, encarcela a su padre, el todavía Emperador, Enrique IV. Su carcelero será el Obispo de Spira.
1107: Asiste nuevamente a las clases de Guillermo de Champeaux para aprender retórica. Guillermo las imparte ahora en un convento de Canónigos sujetos a regla monástica. Nueva disputa entre ambos acerca de los «universales». Guillermo se ve forzado a revisar su concepción ontológica. Disputa entre Abelardo y Gosvino, otro discípulo de Roscelino y futuro Prior de Abelardo.	1107: Ana Commena, de la familia real bizantina, se retira a un convento e inicia su *Alexiada*, valiosa fuente informativa de la 1.ª Cruzada. Los cruzados son vistos en la obra como bárbaros y fanáticos.	
1108: El sucesor de Guillermo de Champeaux en la escuela de Nôtre-Dame delega en favor de Abelardo la cátedra de Filosofía. Guillermo nombra a otro sucesor que desplaza a Abelardo. Éste vuelve a enseñar en Melun y cuando Guillermo abandona París, él vuelve a la ciudad y enseña en la montaña de Santa Genoveva donde obtiene un gran éxito que consolida su escuela.		1108: Los almorávides derrotan a Alfonso VI en Uclés. Peligra la ciudad de Toledo.

Vida	*Contexto Cultural*	*Contexto Sociopolítico*
	1109: El poeta y filósofo judeo-español, Jehuda Halevi, autor de *El Kuzari*, huye de Toledo a la España musulmana tras el asesinato del influyente judío Aben Ferrusel.	
1111: Su madre le anuncia su propósito de entrar en una orden religiosa. El padre lo había hecho ya meses antes.	**1111:** Muere el filósofo y teólogo árabe Al Gazali, autor de la *Destrucción de los Filósofos*.	**1111:** El Papa Pascual II y el Emperador Enrique V llegan a Roma a un compromiso por el que la Iglesia renuncia a sus feudos en el Imperio. Cuando el compromiso se hace público en la basílica de San Pedro, los prelados prorumpen en tumulto. Los soldados del Emperador se ven obligados a intervenir.
1112: Tras breve estancia en Pallet Abelardo decide estudiar Teología.	**1112:** San Bernardo, futuro adversario y persecutor de Abelardo, entra en la Orden del Císter.	

Vida

1113: Estudios de Teología en Laon bajo la dirección de Anselmo de Laon, el más afamado de los teólogos de Francia. Abelardo se granjea su antipatía y las de sus discípulos preferidos por sus observaciones críticas y su rechazo del método tradicional. Adquiere pronto fama de teólogo agudo y bien pertrechado para la dialéctica.

1114: Enseña en la escuela catedralicia 11
de Nôtre-Dame y obtiene una canonjía en el Capítulo junto con su correspondiente prebenda. Sólo tiene los grados ínfimos de las órdenes menores, pero pronto llega a ser el presidente de todas las escuelas de París dependientes de Nôtre-Dame. Años de máximo apogeo de Abelardo.

1117: Abelardo conoce a Eloísa, sobrina del canónigo Fulberto, en cuya casa vive ella. Fulberto, personaje influyente, quiere que Abelardo sea preceptor de su sobrina y que vaya también a vivir a su casa. Concede al filósofo el derecho de castigarla físicamente si ella no se esfuerza en el estudio. Pronto se enciende en él una pasión correspondida por ella, que apenas cuenta 17 años.

Contexto Cultural	*Contexto Sociopolítico*
14: Se promulgan las «Leyes Henrici» en Inglaterra, primera constitución política de este país.	**1114:** Expedición de Ramón Berenguer III, Conde de Barcelona, a las Baleares con ayuda de la flota de Pisa.

Vida	*Contexto Cultural*	*Contexto Sociopolitico*
1118: Eloísa tiene un hijo de Abelardo. Un matrimonio secreto aplaca la ira de Fulberto, quien para dar satisfacción a su honor airea el secreto. Al negar aquéllos de forma obstinada la existencia de aquel vínculo, la ira de Fulberto se abate contra Eloísa. Abelardo la lleva a un monasterio para protegerla de su tío. Los secuaces de éste sorprenden a Abelardo mientras dormía y lo someten a una humillante castración. Pocas semanas después, los castradores son, a su vez, castrados y cegados por la justicia.	**1118:** El Arzobispo de Toledo decreta la igualdad de judíos y cristianos en Alcalá de Henares, recién tomada a los árabes. La convivencia entre las dos religiones es aún aceptable en España. El filósofo árabe Avempace huye de Zaragoza, tomada por Alfonso el Batallador.	**1118:** Alfonso I toma Zaragoza. El Emperador Enrique V en Roma.
1119: Abelardo entra en el monasterio de San Dionisio. Diferencias con el Abad y los monjes.		**1119:** Se funda la Orden del Temple, que pronto destacará por su riqueza, sus vinculaciones con la cultura oriental y por la amplitud de sus criterios religiosos.
1120: Ante el ruego de muchos de sus discípulos Abelardo reanuda sus clases en un eremitorio de San Dionisio. El Abad concede su permiso para alejarle en lo posible de los asuntos del monasterio.	**1120:** Norberto, arzobispo de Magdeburgo, funda la Orden de los Premonstratenses, destinada a moralizar la vida de los canónigos. Es el último efecto importante de la reforma gregoriana. Norberto será también adversario de Abel.	

Vida

1121: Sínodo de Soisson. A instigación de algunos discípulos de Anselmo de Laón y de Roscelino, que desahogó su resentimiento en una carta llena de bajos ataques, la obra de Abelardo sobre la Trinidad es condenada. Es sometido a nuevas humillaciones. 1121:

1122: Abelardo en el monasterio de San Medardo, especie de correccional. Su antiguo condiscípulo y rival, Gosvino (más tarde San Gosvino) es Prior y hace sentir a Abelardo su autoridad. El Abad parece haberlo tratado con mucho respeto. Vuelve de nuevo a San Dionisio y allí se enfrenta de nuevo al Abad y los monjes. Nuevo proceso y huida de Abelardo a la Champaña. 1124:

1123: Tras nuevas negociaciones con el nuevo Abad de San Dionisio, Sugerio, Abelardo queda eximido de la clausura, si no entra en otra orden. Se retira a Nogent sur Seine, donde funda el Oratorio «Paráclito». Reanuda sus clases con gran éxito. En esta época parece haber sido alumno suyo Arnaldo de Brescia. Al sentirse perseguido por S. Bernardo y San Norberto (fundador de los premonstratenses) piensa huir a la España musulmana.

Contexto Cultural	*Contexto Sociopolítico*
Se va dando a conocer por el Occidente la Bula «Etsi Judaei». La Iglesia trata de contener el furor antijudío que ella misma ha provocado con sus enseñanzas. Pronto caerá ella misma en ese furor destructivo.	**1121:** Se constituye en el Norte de Africa la secta de los almohades, que no tardará en cruzar el estrecho y provocará una huida masiva de judíos hacia la España cristiana.
El inglés Adelardo de Bath traduce al latín las obras del matemático árabe Al-Jawarizmi, muy importante para el desarrollo de las matemáticas en Occidente. (Del nombre del matemático árabe proviene el término «algoritmo».)	**1122:** El Concordato de Worms entre el Emperador Enrique V y el Papa Calixto II pone fin a la lucha por las investiduras.

Vida	Contexto Cultural	Contexto Sociopolítico
	1125: Monjes de Gellone (Francia) escriben la *Vita Sancti Wilhelmi* narrando hazañas de aquel pariente de Carlomagno frente a los árabes españoles y su participación en la conquista de Barcelona.	
	1126: Nace en Córdoba Averroes, gran filósofo hispanomusulmán, autor de *Destrucción de la Destrucción*, réplica a Al Gazali.	1126: Alfonso VII, Rey de Castilla y de León. Se consolida el predominio cristiano en la Península.
	1127: Muere Guillermo de Aquitania, el primer trovador e inspirador de un tipo de lírica que también cultivó Abelardo.	
1128: Abelardo acepta ser Abad de San Gildas, monasterio de monjes de carácter feroz e indisciplinado.		
1129: Las monjas de Argenteuil, de las que Eloísa es Priora, son expulsadas de este centro. Abelardo les ofrece el Oratorio de Nogent para que continúen la vida monástica.		1129: Muere Rogerio de Sicilia. Deja a su sucesor un reino en el que conviven árabes, judíos y cristianos de distinta confesión; el primer estado «moderno», según J. Burckhardt.

Vida

1130: Va varias veces al «Paráclito» para formalizar canónicamente su cesión. Murmuraciones de sus enemigos.

1131: Abelardo asiste a la consagración del monasterio benedictino de Morigni. El Papa Inocencio II confirma la cesión del «Paráclito».

11

Contexto Cultural	*Contexto Sociopolítico*
30: Epoca de composición, en provenzal, de la *Cansó de Antiocha*, en que se narran hechos de la 1.ª Cruzada.	1130: Cisma en la Iglesia. Un grupo de Cardenales elige Papa a Gregorio Papi con el nombre de Inocencio II. Otro se decide por Pedro Pierleone, hijo de un judío converso. San Bernardo escribe a Lotario III, el Emperador, que es una «vergüenza para Cristo que un judío ocupe el trono de San Pedro». Anacleto II, nombre que adopta P. Pierleone, había sido monje de Cluny y discípulo de Abelardo.
	1133: Lotario III es coronado Emperador por Inocencio II. Es la contrapartida por el apoyo que éste le prestó contra el «antipapa» Anacleto II.

Vida	*Contexto Cultural*	*Contexto Sociopolítico*
1134/5: Huida definitiva de S. Gildas tras haber sido víctima de intentos de asesinato por parte de sus monjes.	**1135:** Nace en Córdoba Maimónides, filósofo judío autor de la *Guía de Perplejos* en la que sintetiza con rigor aristotelismo y religión judaica. Su influencia en la escolástica cristiana fue considerable.	
1136: Reanuda su docencia en Santa Genovena (París). Su relación con Arnaldo de Brescia, incansable acusador de la vida licenciosa de la Curia, inquieta a la jerarquía y a San Bernardo.		**1136:** Los musulmanes turcomanos se han apoderado de Antioquía y Trípoli. Peligra el Reino Cristiano de Jerusalem.
		1137: Acaba el cisma por la muerte de Anacleto II. San Bernardo ha inclinado a favor de Inocencio a ingleses, franceses y alemanes.
1139: Disputa entre San Bernardo y Abelardo en París. Los partidarios de uno y otro dan versiones opuestas sobre el resultado. El primero escribe a Inocencio (que le debe la tiara) sobre supuestas herejías abelardianas.	**1139:** Jehuda Halevi acaba su *Libro de la Prueba* y del *Argumento en Defensa de la Religión Humillada (El Kuzari).*	

Vida	*Contexto Cultural*	*Contexto Sociopolítico*
1140: Sínodo de Sens cuyos participantes han sido predispuestos por San Bernardo contra Abelardo. Condena de éste por algunos textos de sus obras que no se formulan de acuerdo con el original. Cuando Abelardo intenta apelar a Roma, el Papa ya ha recibido escritos del Sínodo y de San Bernardo. Inocencio quema solemnemente las obras de Abelardo.	1140: Muere Jehuda Halevi cerca de Jerusalem, probablemente a manos de un cruzado cristiano.	
11141/2: Abelardo se refugia en Cluny. Por intervención de su Abad, Pedro el Venerable, el Papa anula su excomunión. Ese mismo Abad media entre él y San Bernardo.	1141: Se acaba la redacción del poema castellano *Mío Cid.*	1141: Arnaldo de Brescia sucede a Abelardo en Santa Genoveva y enseña a estudiantes pobres que se ganan la vida mendigando. Tiene que abandonar París acosado por S. Bernardo.
1142: Abelardo muere cerca de Cluny.		
		1143: Arnaldo de Brescia acompaña a Bohemia al Legado Pontificio Guido. San Bernardo previene a este último contra su acompañante.
	1145: El judío converso Domenicus Gundisalvus traduce al latín la obra filosófica de Al Gazali.	

Vida	*Contexto Cultural*	*Contexto Sociopolítico*
		1146: Arnaldo de Brescia se alía en Roma con Giordano Pierleone, hermano del «antipapa» Anacleto II. Se restaura el antiguo Senado. El Papa tiene que huir de Roma.
		1155: Después de varios años de lucha por hacer de Roma una comuna libre del poder temporal del Papa, Arnaldo de Brescia es ahorcado. Su cadáver será quemado y sus cenizas arrojadas al Tíber para que no surja un lugar de peregrinaje.
1164: Muerte de Eloísa.		
1817: Los restos de ambos son inhumados en el cementerio de Père Lachaise (París).		



Tumba de Abelardo y Eloísa. «Abelardo murió en abril de 1442 y fue enterrado en el cremiterio «El Paráclito» que él había fundado. Allí murió Eloísa, en mayo de 1164. En 1496, los restos de ambos fueron trasladados al Coro de la Iglesia de Nogent sur Seine. Su tumba fue destruida en 1790 y los restos fueron trasladados en 1817 al cementerio Père-Lachaise.

INTRODUCCIÓN

LA ÉPOCA DE ABELARDO

1. *Reforma y Cruzada*

Si hubiera que señalar dos acontecimientos que enmarquen, aproximadamente, la vida de Abelardo y que constituyan asimismo jalones importantes de su época, nos decidiríamos por la primera y la segunda Cruzada. La primera, que culmina en 1098 con la toma de Jerusalem, se inicia cuando Abelardo se dispone a ir a París a seguir estudios superiores. La segunda se va gestando y preparando poco después de la muerte de Abelardo (1142) y acaba en el desastre de 1147 que tanto amargó los años de su gran adversario, Bernardo de Claraval.

Esos dos acontecimientos no son simples hitos externos que enmarcan esa vida. Están íntimamente vinculados al entramado de aquella época y a la problemática social, política y cultural que el gran dialéctico tuvo que afrontar.

Las cruzadas significan, entre otras cosas, el fracaso de la política de paz entre los reinos cristianos del occidente y el predominio del *sacerdotium* sobre el *imperium* (poder político). Este predominio sobrevino como desenlace de la lucha por las investiduras, con una Iglesia hasta tal punto victoriosa sobre el Emperador que pasaba de ser un apéndice feudal del mismo a gozar de plena independencia en lo referente a la investidura de

cargos eclesiásticos a la vez que mantenía —y aumentaba poco a poco— sus tierras y prebendas. El Papa se convierte en jefe efectivo de la cristiandad, ceñido de las «dos espadas» (la del poder temporal y la del espiritual).

Son los papas los que, al fracasar en su intento de poner fin a las guerras entre príncipes cristianos mediante las prácticas de la «tregua de Dios» y la «paz de Dios», proyectaron la energía y la agresividad de aquéllos hacia el Oriente en forma de cruzada. Ese proyecto permitía, por añadidura, mantener la jefatura político-religiosa del Papa, unificar emocionalmente a la cristiandad y extender violentamente el cristianismo a costa del Islam.

El siglo XII es un siglo de grandes impulsos religiosos. La cruzada es uno de ellos, y no el mejor. El ímpetu de la reforma gregoriana consiguió no sólo liberar a la Iglesia del yugo feudal, impuesto por el poder temporal desde Carlomagno, sino que elevó su organización, su poder y su fervor religioso. Eso explica el surgimiento de las nuevas órdenes de Los Cartujos, El Císter (ambas a finales del siglo XI) y de Los Premonstratenses (1120), todas las cuales se expanden con rapidez en el siglo XII.

El auge de estas órdenes tuvo un fuerte impacto sobre la cultura y la política de la primera mitad del siglo. Cistercienses y Premonstratenses tratan, con cierto éxito, de atraer a una parte de la juventud noble y culta a la vida conventual, creando así un fuerte contrapeso al desarrollo de la vida urbana. Cultivan espíritus de gran fervor, nuevos paladines de los valores religiosos tradicionales, aunque más auténticos a raíz de la depuración de la reforma.

2. *El nuevo monacato y el desarrollo urbano*

El desarrollo de las ciudades conllevaba, opuestamente, la afirmación de valores prácticos, de los goces

terrenales y de una cultura actualizada en cuanto dirigida al cultivo de la razón (Dialéctica) y a ciencias más adecuadas para triunfar en la vida (*Trivium* y *Quadrivium*). Los centros de cultura son, ciertamente, centros anejos a la Iglesia, las escuelas catedralicias especialmente, pero están animados de un espíritu muy distinto al del monacato y toman su savia de la vida misma. Es una época en que no todos los deseosos de saber piensan en el sacerdocio como culminación de su vida. Muchos aprecian la cultura por sí misma y otros piensan en triunfar en las carreras civiles que se van haciendo necesarias en las cortes reales y ducales.

Frente a ese impulso espontáneo de una sociedad que avanza económicamente y va restableciendo largas rutas comerciales o creando otras nuevas hacia los potentes mercados urbanos, el nuevo monacato representa un movimiento retardatario que acabará poco a poco en el fracaso y en nuevas relajaciones. Personalidades como las de San Bernardo logran, sin duda, distanciar a una parte de la juventud del cultivo de las ciencias profanas llevándolas a la «conversión» (apartamento del siglo hacia la vida monacal), pero ello será cada vez más difícil y el éxito disminuirá a medida que se amplían las ciudades y desaparecen los grandes reformadores religiosos. Lo que en un principio parecía ventajoso, el menosprecio de los valores de la vida urbana, se tornará en desventaja y hará disminuir la influencia social del monacato.

Las tres órdenes antedichas adoptan, efectivamente, una actividad más recelosa frente a la dialéctica y la especulación filosófica que la orden benedictina tradicional que tenía sus grandes centros en Cluny y San Dionisio. San Bernardo sostuvo discusiones agrias con los cluniacenses por su relajación y su cultivo de las bellas artes. El abad de Cluny, Pedro el Venerable, le reprochó falsa santidad en una ocasión. Fue este mismo Pedro el que protegió a Abelardo tras la condena de Sens. A la

larga, sin embargo, el Císter perdió influencia y las órdenes del XIII, Franciscanos y Dominicanos, volcaron su actividad hacia las ciudades y el estudio de las ciencias.

3. *Dialéctica y Religión*

El siglo XI había conocido la lucha entre «dialécticos» y teólogos y dos figuras extremas: la del «dialéctico» Berengario de Tours y la del teólogo Pedro Damián. El primero impugó con argumentos racionales dogmas centrales del cristianismo y enfatizaba que es la razón lo que nos hace semejantes a Dios, por lo que era insensato no usar de ella hasta el fondo. Si los accidentes del pan y del vino —decía analizando filosóficamente la eucaristía— subsisten, entonces subsisten también el pan y el vino y no se da ninguna transubstanciación.

P. Damián, por su parte, animaba a los sacerdotes a flagelarse en público y consideraba pernicioso para la fe el estudio de la filosofía y las ciencias. Entendía que la revelación era por sí misma y de modo inmediato luz de conocimiento; luz tan brillante que no admitía otros conocimientos a su lado. ¿De qué sirve una pobre lámpara —decía— cuando ilumina la luz del mismo sol?

El siglo XII no conoce figuras tan extremas, pero su perfil cultural se puede describir, *grosso modo,* diciendo que las nuevas órdenes y algunos teólogos tradicionales, siguen la línea de P. Damián, aunque no de forma tan estridente. La otra línea la siguen, sin pretender por ello abandonar la ortodoxia, las escuelas catedralicias de París y Chartres y, sobre todo, teólogos como P. Abelardo y Gilberto de la Porrée.

San Anselmo, un hombre que encarna la transición entre ambos siglos, pretendía, con la inspiración de la fe, amplificar su razón hasta demostrar las verdades del misterio. Su pretensión no gozó de gran simpatía, pero no fue molestado gracias a su prestigio y porque, de todas formas, dejaba intactas aquellas verdades. P. Abelardo y G. de la Porrée no van tan lejos y aceptan que de-

terminados aspectos de las formulaciones mistéricas no pueden ser plenamente transparentes a la razón. Pero tratan de calar a fondo en las implicaciones y entresijos de esas formulaciones y hallaban, o creían hallar, conocimientos nuevos que disgustaban a San Bernardo o Guillermo de Saint Thierry, los dos eminentes cistercienses del momento, porque, a juicio suyo, se desviaban de la recta doctrina.

La reforma gregoriana no era, pues, entendida de un mismo modo por los hombres de Iglesia del siglo XII. Unos buscaban su autentificación mirando hacia el pasado y salvaguardando la fe de las tentaciones especulativas. Otros creían afianzarla integrando en ella el saber de la antigüedad clásica y elevando el nivel intelectual. Ya vimos que hombres como Arnaldo de Brescia querían llevar esa reforma hasta sus últimas consecuencias sociales y políticas. Abelardo pertenecía al segundo grupo y tuvo, quizá, cierta simpatía por el tercero.

4. *El espíritu de cruzada y la minoría judía*

El nuevo fermento religioso aportado por el Císter y las otras órdenes influía asimismo en el espíritu de cruzada haciéndolo más amplio y sentido. San Bernardo sería el gran animador y organizador de la cruzada de 1147. Él presionó sobre los monarcas francés y alemán movilizando al pueblo. Él predicaba sobre las excelencias de la guerra contra el infiel y exaltaba el propósito de defender los Santos Lugares, nuevamente amenazados.

Pero aquel espíritu conllevaba fanatismo e intolerancia. Agrupaba a gentes de toda ralea en torno a caballeros y señores feudales deseosos de fortuna. aunque no faltasen los que buscasen alivio a sus conciencias y méritos ante un Dios que volvía a adquirir rasgos veterotestamentarios. En ese clima previo a la cruzada, son los monjes quienes ejercen influencia sobre los ánimos. Los

centros de estudio y reflexión tienen voces demasiado serenas para imponerse en semejantes situaciones.

Nada tiene de extraño que fuese esa la época en que se señala un drástico empeoramiento de la situación de los judíos en Europa. Ya en la primera cruzada, los judíos de las ciudades renanas tuvieron que soportar masacres que causaron entre ellos millares de víctimas. En Spira y Worms perecieron en su mayoría, quemados por el populacho fanatizado. Entre ese populacho se mezclaban deudores de los prestamistas judíos que fomentaban la quema de casas y sinanogas con la esperanza de que los documentos de préstamos ardiesen junto con sus poseedores. La mayoría actuaba así, sin embargo, porque consideraba meritorio matar judíos. Muchos que no podían o queríar ir a la cruzada aplacaban de este modo su mala conciencia.

Fue por esa época cuando surgió en Inglaterra y se extendió por el continente la leyenda infame de que los judíos sacrificaban en su Pascua niños cristianos para repetir pertinazmente el martirio de Cristo. Pocas décadas después se compone en hebreo la «Historia de Jesús», que aunque no reconocido como libro doctrinal por las sinagogas, debió leerse bastante. La reputación de la Virgen queda muy malparada en ella. Su hijo aparece como mago y farsante que ha aprendido sus malas artes en El Egipto. Ese libelo documenta el abismo que se había abierto entre las dos comunidades. A la tensa convivencia anterior suceden el odio y el resentimiento mutuos.

En la segunda cruzada se tornaron a repetir las masacres, distinguiéndose entre los cabecillas el monje cisterciense Rodolfo, a quien el mismo S. Bernardo tuvo que obligar a reintegrarse a su convento a requerimiento del obispo de Maguncia. Pero lo que hacía Rodolfo no era otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias el odio que S. Bernardo y otros propagan contra los judíos. El más famoso de los cisterciense les llamaba «bes-

tiales», «hijos del diablo» y «asesinos desde la primera hora». Cuando Anacleto fue elegido Papa por un grupo mayoritario de cardenales contra Inocencio II, San Bernardo escribía al Emperador Lotario haciéndole ver que sería un nuevo escarnio para Cristo el que un judío se sentase en el solio de San Pedro. Anacleto era miembro de una familia conversa, los Pierleone, y había sido monje benedictino y, probablemente, discípulo de Abelardo. Es ese mismo San Bernardo el que escribe a las «nuevas milicias cristianas» (la Orden del Císter) y los arenga para que combatan y mueran por Cristo. El que Abelardo, por esa misma época, escriba su *Diálogo* en el que el judío es vencido dialécticamente pero haciendo gran aprecio de su doctrina y del fervor religioso de su pueblo es una clara expresión de cómo aquellos dos espíritus se enfrentaron a los problemas de su época: el uno a través de concepciones lejanas a la vida y proclives al fanatismo y la intolerancia. El otro con las armas de la cultura y de la razón. Las cruzadas fueron, en su conjunto, un terrible fracaso y contribuyeron al fanatismo anticristiano en el Oriente. El desarrollo intelectual de Europa tras la fundación de las Universidades a finales del siglo XII y principios del XIII, producto típico de la civilización urbana y de los esfuerzos de hombres como Abelardo, creó las bases del Humanismo y de la Revolución Científica.

5. *El despertar de la conciencia individual*

El siglo XII es también, no lo olvidemos, el siglo de los relatos caballerescos y de la poesía trovadoresca. Guillermo de Aquitania, el primer gran trovador, murió cuando Abelardo dejaba de ser adolescente.

Aunque surgido de la sociedad feudal, el ideal caballeresco suponía un refinamiento de la misma, la superación —a veces puramente imaginaria— de sus rudas formas y su estilo grosero de vivir. Se aspiraba en él a un modo de vida regulado por fórmulas de cortesía y

una ética altruísta. No desdeñaba la cultura como algo anejo a los hombres de Iglesia. La misma palabra «clérigo» altera paulatinamente su sentido y pasa a significar la persona culta en general.

Se ha dicho del amor que es «un invento del siglo XII». Realmente aparece entonces en sus distintas versiones, como goce carnal, como pasión, como sentimiento platónicamente sublimado. En todo caso se convierte en inspiración literaria y se recrea en la descripción de las vivencias personales y en la evolución de los sentimientos. Tanto en los relatos caballerescos, originarios de la Bretaña, como en la poesía trovadoresca, surgida en las cortes de Languedoc, aparece realzada la personalidad individual. El ideal y el amor impulsan a conductas premiadas con grandes triunfos o sancionadas con tragedias aniquiladoras. No cabe duda: la conciencia individual con todas sus alternancias, con sus horas estelares y sus momentos de oscura melancolía, hace acto de aparición en la época de Abelardo.

La sensibilidad de aquel caballero convertido en intelectual no podía ser refractaria a esa nueva fuerza espiritual. Abelardo compuso numerosas canciones de amor dedicadas a Eloísa pero destinadas —como las de los trovadores— a ser cantadas en público. Eloísa asegura en su primera carta que circularon de boca en boca e hicieron de ella la mujer más envidiada de París. En su autobiografía, él habla, por lo demás, de sí mismo, como lo haría un engreído trovador: «Mi fama estaba en su cima, excedía a los demás por mi agraciada juventud y no tenía que temer el rechazo de ninguna mujer a quien yo honrase con mi amor». Algo que ella confirma en su carta: «Teníais, entre otros, dos talentos para seducir desde el primer instante, el corazón de todas las mujeres: el talento del poeta y el del cantor».

La pasión amorosa fue la que dio un vuelco desdichado a las vidas de ambos, como ocurría en muchas de las narraciones caballerescas o en la vida real de más un

trovador. Que Abelardo haya escrito una de la primeras autobiografías medievales es un signo más —junto a la correspondencia con Eloísa— del despertar de la conciencia individual en Europa.

VIDA DE PEDRO ABELARDO

1. *Consideración preliminar*

Como quiera que la cronología precedente contiene ya los datos más sobresalientes de la vida de Pedro Abelardo, nos limitamos aquí a exponer un resumen de la misma destacando sus hitos esenciales y conectando éstos entre sí de modo que, por una parte, se reconstruya una trayectoria vital con cierto sentido interno y, por otra, se perciba el vigoroso perfil de su personalidad haciendo comprensibles algunas de sus actitudes y decisiones más cargadas de consecuencias.

El sentido de aquella vida y el vigor de aquella personalidad sólo quedan bien delimitados en conexión con el contexto sociopolítico y el sistema de valores de la época. Abelardo fue un hombre de su tiempo y muy consciente de los problemas que éste planteaba. Al enfrentarse a ellos, adoptó una actitud avanzada, orientada hacia un futuro que él mismo ayudó a alumbrar aportando puntos de vista nuevos y considerables recursos intelectuales. Fue un hombre de su época en la medida en que se adelantó a la misma y pugnó por eliminar de ella buena parte del lastre que entorpecía su avance hacia concepciones sociales y culturales más amplias y dinámicas.

Cuando, siguiendo el hilo de la vida de P. Abelardo, nos hallemos frente a las figuras de Eloísa, San Bernardo y Arnaldo de Brescia, valdrá la pena considerar con algún detenimiento la relación que aquél tuvo con ellas. Veremos así mejor cómo la trayectoria vital de Abelardo estuvo en comunicación dinámica y natural con la so-

ciedad de su tiempo. Ello nos permitirá, asimismo, delimitar el horizonte mental del filósofo y entender en buena medida su actitud ante los problemas de entonces.

Hacia finales de 1140 redactó Abelardo un pequeño escrito, la *Confessio Fidei (Profesión de Fe)*, en forma de carta a Eloísa, profundamente angustiada por el estado de conciencia de su ex-esposo. No era para menos. Ese mismo año había sufrido su segunda condena ante un Sínodo religioso —esta vez en la ciudad de Sens y con participación decisiva de San Bernardo. Abelardo estaba atribulado y sabía que Eloísa lo estaba aún más. Como cristianos, pensaban que la salvación de su alma estaba en juego y él quería aliviar la inquietud de aquélla, siempre dispuesta a autoculpabilizarse cada vez que los enemigos de él le infligían una nueva afrenta.

La *Confessio Fidei* es un documento interesante: pone de manifiesto la firmeza moral de su autor y la consecuencia con que era, generalmente, capaz de llevar a la práctica sus enfoques morales. Pese a la condena del Sínodo y la quema solemne de sus escritos por parte del Papa Inocencio II ante las puertas de San Pedro, Abelardo declara, dolida, pero firmemente, que no se considera hereje y que ha sido víctima de prejuicios y de malevolencia. Su conciencia no le acusa de herejía y eso es lo decisivo para él. Es evidente que, aunque dirigida a Eloísa de forma inmediata, la *Confessio Fidei* se dirige, ante todo, a la posteridad. Quiere, por eso mismo, evitar cualquier equívoco y no se conforma con afirmar su ortodoxia general, sino que traza una clara frontera entre su punto de vista, el ortodoxo, y aquellas posiciones heréticas de Sabelio, Arrio y Nestorio, condenadas siglos ha por la Iglesia.

Ese breve documento bastaría para refutar a quienes han visto en Abelardo un racionalista librepensador o un reformador religioso frustrado. Su autor remacha en él su ortodoxia asegurando que no quiere ser un Aristóteles si ello le obliga a distanciarse de Cristo y que

renuncia a ser filósofo si el serlo conlleva el enemistarse con San Pablo (el teólogo por excelencia).

Si tan firme es su ortodoxia, ¿por qué concitó contra sí los poderes temporales y espirituales de la Iglesia que llegaron a anonadar su pensamiento durante siglos? En la *Confessio Fidei* resume él, lapidariamente, la causa de sus desdichas: «La Lógica me hizo odioso al mundo». Por «Lógica» hay que entender aquí lo que esa disciplina abarca en sentido estricto y también la dialéctica o arte de disputar de forma analítica y ordenada.

Abelardo tiene razón, pero su aserto es demasiado lacónico para hacernos entender cómo surgieron en concreto esas desdichas, un tanto chocantes a primera vista, si se tiene en cuenta su ortodoxia.

Condensando al máximo la cuestión —que será desarrollada más adelante— puede decirse que las desventuras del pensador medieval le acaecieron por analizar con espíritu crítico el problema de las relaciones entre razón y fe ampliando el espacio de aquélla, elevando su valor y haciendo de ella el factor dinámico en aquellas relaciones. La razón es para él una facultad capaz de desarrollo histórico en virtud del cual los contenidos de la fe podían ser gradualmente iluminados, aunque no reducidos a la pura evidencia. En una palabra, Abelardo no admitía la existencia de una frontera fija entre lo comprensible por la razón y lo acatable como mera proposición de fe y estrictamente inaccesible para aquélla.

El amor a la dialéctica y la audacia con que sabía emplearla para analizar los problemas filosóficos y teológicos le granjeó antipatías desde su adolescencia. Cuando esa agudeza se tradujo en obras teológicamente innovadoras, osadas pero no heréticas —nos atenemos al juicio que de ellas hacen especialistas católicos como Gilson, Jolivet o R. Thomas— conjuró la animadversión de los teólogos oficiales y de los guardianes de la ortodoxia como San Bernardo, dispuestos a admitir

el comentario o la glosa de las opiniones ya consagradas pero no la innovación o el enfoque original.

La *Confessio Fidei*, juntamente con el *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano*, ponen punto final a su vida y a una obra de las que la primera se inició en 1079 y la segunda hacia 1114 con la *Dialéctica*.

2. *De la provincia a París*

Nacido en Pallet, cerca de Nantes, Abelardo fue el primogénito de Berengario, un caballero bretón bastante culto que dio a su hijo una primera instrucción. La actitud avanzada y moderna le venía, pues, de familia. A finales del siglo XI la cultura comenzó a resultar atractiva para una minoría de la nobleza. La mayoría seguía considerando que las letras eran cosa de clérigos, lo mismo que lavar y bordar caían bajo la competencia de la mujer. Por esa época la Corte parisina de Felipe I Capeto se reía de Foulques el Bueno, Conde de Anjou, por su afición a los libros, por lo que éste envió al Rey un mensaje que acababa así: «Sabed, Majestad, que un Rey sin letras es un asno coronado».

Abelardo fue más allá que su padre. Renunció a su feudo y decidió seguir la carrera de las letras. Como dice en su larga carta autobiográfica *Historia calamitatum mearum (Historia de mis desdichas)*: «Abandoné las armas de caballero para enristrar anillos (alude a un juego de destreza caballeresca practicado lanza en ristre) únicamente en los torneos del intelecto». Antes de su adolescencia visitó diversas escuelas de la Bretaña, siendo Roscelino, el más famoso de los nominalistas de entonces, maestro suyo por espacio de cuatro o cinco años. Abelardo no menciona a Roscelino en su autobiografía. El posible motivo de ese extraño silencio se mencionará más adelante, al hablar de la relación entre Abelardo y Eloísa.

Con 19 ó 20 años fue a París pertrechado de los

conocimientos adquiridos en la escuela de Roscelino y de un espíritu sutil y pugnaz.

La escuela catedralicia de la ciudad era ya muy renombrada y Abelardo fue discípulo de Guillermo de Champeaux, con quien tuvo los primeros enfrentamientos dialécticos. Ello le valió la antipatía de Guillermo, cuya bien ganada fama amenazaba tambalearse, y de algunos de sus condiscípulos. No tardó en fundar su propia escuela, primero en Melun y después en Corbeil, triunfando contra los impedimentos interpuestos por Guillermo.

Después de enfermar por exceso de trabajo y de reponerse en Pallet, volvió en 1108 a París y asistió a las clases de retórica de Guillermo. Los nuevos enfrentamientos con éste versaron acerca de la entidad de «los Universales» (véase después apartado correspondiente) y obligaron al maestro a reconsiderar su posición al respecto. Abelardo consiguió enseñar en la escuela catedralicia de Nôtre-Dame hasta que Guillermo lo impidió con su influencia. Tres breve reapertura de la escuela de Melun, comenzó a enseñar en la Montaña de Santa Genoveva y, según informan fuentes independientes, con gran éxito. Después de una corta estancia en Pallet para despedir a sus padres, que se habían «convertido», es decir, retirado del siglo hacia la vida conventual, vemos al «Peripatético de Pallet» iniciar en Laon estudios de Teología. Su maestro, Anselmo, gozaba de gran celebridad, pero en la *Historia calamitatum* no se halla una buena palabra para él. De nuevo agrias controversias y réplicas airadas de sus condiscípulos. Sin embargo, Abelardo admiró a amigos y enemigos con un comentario al Profeta Ezequiel, preparado con toda urgencia.

Aunque tonsurado, no había recibido más que algunas órdenes menores. No tenía, pues, impedimento matrimonial y hubiese podido seguir enseñando y gozando de la prebenda canonjial en caso de matrimonio. En todo caso, no estaba bien visto que un enseñante de

Teología estuviese casado y, según Gilson, Abelardo hubiese necesitado de una dispensa especial para hacerlo. Todo ello tiene que ver con el desenlace de su pasión por Eloísa.

3. *Abelardo y Eloísa. Pasión y drama personal*

En su autobiografía Abelardo habla de Eloísa como de una mujer ya célebre por su espíritu cultivado y su ansia de saber. Cuando la conoció tenía 17 años. Él contaba con 39. Era sobrina de Fulberto, influyente canónigo del Cabildo. Lo más sorprendente de su afán por la cultura es que no pensaba seguir la senda del monacato. Si llegó a abadesa fue porque el destino de Abelardo arrastró al suyo en esa dirección. Aunque no se conoce ninguna obra especial de Eloísa como abadesa, su fama supera tanto la de Hildegarda de Bingen, mística y reformadora de algunos conventos alemanes, como la de Leonor de Aquitania o la de María de Francia, mujeres cultas del s. XII. La celebridad de Eloísa se basa en su vinculación con Abelardo y, sobre todo, en el contenido de las cartas a su ex-esposo. Todos los críticos coinciden en subrayar su fuerte personalidad y la sorprendente libertad de espíritu con que juzga de hechos y personas. En el modo de asimilar la cultura clásica y de sacar de ella partido, Eloísa parece, a veces, una humanista.

«La formación científica —dice Abelardo en la *Historia calamitatum*— es una rareza entre las mujeres y el atractivo de Eloísa era, por ello, tanto más fuerte». Si añadimos que era «la primera por su saber y no la última por su semblante», comprenderemos que Abelardo sintiera pronto el deseo de «enredarla en los lazos del amor». Él buscaba el goce y el triunfo y, siendo un intelectual, se comportaba en este punto como una síntesis de caballero y trovador. Pensó escribirle porque «la expresión escrita permite palabras más osadas que las que pueden decirse cara a cara». Las cosas tomaron

un curso tan favorable que semanas después que hospedaba en la casa de Fulberto como preceptor de su sobrina. Éste cayó en la trampa por su doble avidez: del dinero de Abelardo para sí y de sus conocimientos, para Eloísa. La «comunidad de casa favoreció rápidamente la comunidad de los corazones», escribió él más tarde. Siguieron meses de mucho gozar y poco dormir, de inspiraciones líricas y de obnubilación filosófica. Los estudiantes se quejaban por ello, pero, conociendo la causa no la hacían pública por discreción. Todos menos Fulberto estaban al corriente del «affaire». Éste tuvo que enterarse, al parecer, al sorprenderlos en su gozosa situación. Reaccionó enfurecido y separó a los amantes. A partir de entonces sus encuentros fueron furtivos y por ello mismo, más apasionados —pues lo que en Abelardo había comenzado como deseo y aventura se había convertido en pasión irresistible.

El embarazo de Eloísa, que ella notificó exultante a su amante, complicó las cosas. Abelardo la hizo raptar y llevar a Pallet, a casa de su hermana. Fulberto estaba fuera de sí, pero no quería agrandar el escándalo y temía que una venganza —y él maquinaba una terrible— podía desencadenar represalias contra su sobrina.

La separación y la consideración más serena de lo sucedido indujeron al seductor a ofrecer una reparación total: matrimonio a condición de que éste se mantenga secreto. Aceptó el tío, pero no Eloísa. Ésta no quería, no ya truncar, sino ni siquiera entorpecer lo más mínimo la carrera de Abelardo. Argumentaba que una vida intelectual plena era incompatible con el matrimonio. Hacía valer que su amor por Abelardo era puro y desinteresado y no lo quería ver «premiado» con un matrimonio. Temía, además, que su tío no dejaría las cosas así.

Como intelectual de vocación, Eloísa sabía qué significaba la renuncia al estudio y la docencia. Ella soportaba la suya en aras del triunfo de otro intelectual de

talla superior hacia el que sentía un amor y una admiración sin límites. Ese triunfo era un consuelo enorme para su conciencia. El otro consuelo era, seguramente, el poder quedarse a cargo de su hijo, a quien bautizaron con el nombre de Pedro Astrolabio. Tanto él como ella habían despreciado la opinión pública cuando satisfacían su pasión. Eloísa está ahora dispuesta a arruinar su nombre ante esa misma opinión, con tal de que él culmine la fama del suyo. Prefiere ser —le dice para rechazar el matrimonio— su amante, su concubina o incluso su prostituta, antes que su esposa. Ella extrae de los principios éticos que ha aprendido de él las últimas consecuencias. Si la intención de una conducta es recta —y la intención de ella es lograr desinteresadamente el bien de él—, la obra de esa conducta es buena aunque opuesta al juicio de la gente. En base a esa ética, prefiere pasar por prostituta y servir una buena causa que recuperar la honorabilidad interponiéndose entre él y lo que el mundo le pide: la culminación de su obra intelectual. Eloísa defenderá en su correspondencia la inocencia de su conducta amparándose, una vez más, en esa moral y un pasaje de su primera carta subraya el desinterés del verdadero amor: «La riqueza y el poder son dones de la ciega fortuna. El ser bueno responde a mérito propio. La muchacha, que prefiere casarse con un rico a hacerlo con un pobre no podrá desechar de sí el pensamiento de ser una prostituta venal. Más que anhelar la persona de su marido, anhelaba sus bienes...».

Abelardo venció su resistencia y ella vino a París dejando a su hijo en Pallet. No tardó Fulberto en propalar el secreto del matrimonio y los cónyuges lo negaron formalmente, incluso con juramento. Al ser Eloísa objeto de malos tratos por parte de su tío, su marido la hizo llevar al convento de Argenteuil.

Esa fue la decisión que precipitó la tragedia. Fulberto se sintió doblemente burlado, ya que muchos prestaban más crédito a los amantes que al canónigo, cuyas

palabras eran interpretadas como disimulo de una situación para él vejatoria. Consiguió sobornar a un criado de Abelardo y una madrugada de 1119 envió unos esbirros que lo castraron en su propio lecho, casi sin darle tiempo a despertar. Horas después buena parte de la ciudad se concentró ante la casa del mutilado, cuyo dolor físico no era, dice él, comparable con el que sentía al oír lamentarse a sus discípulos.

El hecho de la rapidez del atentado y la rápida recuperación física de Abelardo hacen pensar en la intervención de profesionales. Siendo canónigo de la Catedral, Fulberto no tendría grandes dificultades en contratarlos. La castración de niños cantores para los coros eclesiásticos y la de esclavos destinados a los harenes de los árabes españoles era entonces frecuente. En cualquier caso la mutilación violentó el destino de los amantes y marcó, seguramente, el carácter de Abelardo.

4. *Inadaptación a la vida monacal. Vuelta a París*

Fue la vergüenza y no la vocación lo que empujó al filósofo al monacato. Ingresó en la célebre Abadía de San Dionisio, pero antes obligó a Eloísa a tomar el hábito en Argenteuil. Ella lo hizo sin vocación y sin convicción, mientras recitaba los tristes versos de la Cornelia de Lucano al lamentar, en *La Farsalia*, el destino desdichado de su marido Pompeyo. Indirectamente, pues, se autoculpabilizaba del destino de Abelardo.

No tardó mucho el nuevo monje en tener querellas con su abad y sus compañeros, en quienes la reforma gregoriana no había calado a fondo, al protestar él contra su relajación. El abad le facilitó su retorno a la docencia y poco después, en un priorato dependiente de San Dionisio, el maestro de la Dialéctica vio restablecida su fama gracias a sus clases y a su *Tratado sobre la Unidad y la Trinidad de Dios*, que le acarreó nuevas dificultades. Alberico y Lotulfo, antiguos condiscípulos suyos en Laon procuraron, sin éxito, interrum-

pir su nueva actividad. Alertados por Roscelino, examinaron el tratado y creyeron ver en él pensamientos heréticos. Abelardo contratacó y denunció ante el Obispo de París los manejos de Roscelino, molesto contra su antiguo alumno porque en el citado tratado se hacían alusiones a herejías basadas en su nominalismo radical y por las que ya hacía años él había sufrido condena. Roscelino replicó al contrataque con otra carta venenosa y vejatoria, diciéndole que «además del aguijón con que cosechaba éxitos entre las mujeres» debieran haberle arrancado la lengua, bastante más peligrosa. Le acusó de estar dominado todavía por la pasión hacia su «ramera» y dejó, dice, su carta incompleta, puesto que iba dirigida a «un hombre incompleto».

El asunto acabó en el Sínodo de Soissons (1121), que condenó a Abelardo por errores trinitarios, le obligó a quemar ante todos su tratado y a recitar un texto de San Atanasio sobre la Trinidad que todos conocían de memoria. Que Abelardo no haga ninguna referencia a Roscelino en su autobiografía se debe, probablemente, no sólo a la repugnancia de la carta antedicha. El hecho de que su comportamiento con un hombre que había sufrido humillaciones semejantes a las suyas y al que debía el dominio de la dialéctica fuese más bien miserable debió actuar como una barrera psicológica.

Después de unos meses de reclusión en el convento-correccional de San Medardo, Abelardo volvió a San Dionisio y no tardó en desencadenar una polémica aún más agria: tras leer un texto de S. Beda, Abelardo manifestó la duda de que el San Dionisio, patrón de la abadía, fuese el mismo del que habla la Historia de los Apóstoles. Aquello fue como golpear un avispero. El abad lo mandó encerrar hasta que el Rey viniese a juzgar semejante ofensa a la Orden Benedictina y al Reino. San Dionisio era el santuario principal de Francia y los Capetos enterraban allí a sus muertos. Ha-

bitualmente se juzga con mucha dureza esta actitud del filósofo y se le atribuye a su afán disputador. Su reacción es, pese a todo, parcialmente comprensible, como la de un intelectual incorrupto enfrentado a una práctica usual en aquel siglo: la falsificación de documentos fundacionales de monasterios e iglesias para elevar su autoridad y conseguir más prebendas y donaciones. Era la práctica de la «pia fraus», de la «mentira piadosa» justificada por los buenos efectos espirituales. Por lo demás, Abelardo tenía razón en ese punto: el fundador de la abadía era otro personaje de menos rango.

Abelardo pudo escapar de San Dionisio ayudado por algunos discípulos suyos. Se acogió a la protección de Teobaldo, Conde de Champaña, y pudo disolver el vínculo monacal con la abadía.

En 1123 funda un oratorio en las soledades de Arduzon al que denominó después Paráclito. Reinicia la docencia y acuden a él centenares de alumnos que se instalan en cabañas. Sus antiguos perseguidores no le dan cuartel y esta vez tienen el refuerzo de San Bernardo y de San Norberto, fundador de la orden Premonstratense. La «colonia intelectual» de Arduzon duró varios años pero al estrecharse el cerco enemigo, Abelardo abandonó todo y concibió el proyecto de huir a la España musulmana, donde esperaba más tolerancia que de sus correligionarios.

El proyecto no se llevó a cabo porque los monjes del monasterio de S. Gildas de Rhuys, en la costa bretona, le solicitaron para que fuese su abad. En 1128 vemos ya a Abelardo como abad de S. Gildas y soportando nuevas desdichas. Aparte de disolutos, los monjes eran rebeldes y brutales. Muchos se habían llevado sus mujeres a la abadía y el nuevo abad no conseguía poner orden. Varias veces atentaron contra su vida. Una de ellas a espada. Otra, envenenando el cáliz. Hacia 1134

Abelardo huyó de S. Gildas como pastor espantado de su rebaño.

Durante aquellos años se ausentó varias veces de Rhuys para hacer donación del Oratorio del Paráclito en favor de Eloísa y otras monjas que se habían visto obligadas a abandonar Argenteuil. Tras muchos años de separación, Abelardo volvía a ver fugazmente a su ex-esposa.

Después de estancias no bien determinadas en Nantes, Reims y Pallet, Abelardo renace de sus cenizas y vuelve a enseñar en París hacia 1136. El éxito de sus lecciones en la Montaña de Santa Genoveva escandalizó a los ortodoxos e inquietó a San Bernardo, tanto más cuanto que entre los alumnos y amigos de Abelardo estaba Arnaldo de Brescia, reformador radical, rebelde contra la autoridad papal y dotado de notable elocuencia.

5. *La última desdicha de Abelardo. Enfrentamiento con San Bernardo*

Fue el cisterciense Guillermo de Saint Thierry, antiguo discípulo de Abelardo y transfuga de la Orden Benedictina a la más rigurosa del Císter, el que llamó la atención de San Bernardo y del Obispo de Chartres acerca de varias proposiciones presuntamente heréticas que él halló en las obras de Abelardo. Lo más seguro es que aquel examen no fuese casual, sino provocado por el éxito del dialéctico de Pallet. Las opiniones de un maestro célebre pasaban, más o menos desfiguradas, de boca en boca. Abelardo era escuchado por centenares de personas; en realidad, por la crema intelectual de Europa. Era la época en que acudía también a sus clases Juan de Salisbury, uno de los hombres más cultos y equilibrados del siglo XII. En su *Historia Pontificalis*, Juan de Salisbury elogia la enseñanza de Abelardo y lamenta que acabase tan pronto su docencia. Abelardo había tenido ya como alumnos a Otón de Frisinga, tío de Federico Barbarroja y autor de importantes histo-

rias acerca de acontecimientos de su siglo. Los futuros papas Celestino II y Alejandro III y el «antipapa» Anacleto, el rival de Inocencio II, también habían sido discípulos suyos y lo seguía siendo el temible Arnaldo de Brescia.

Pensemos en la influencia de Abelardo como docente y en su enfoque racionalista de la Teología y tendremos las claves para entender la animadversión de San Bernardo. El propósito de este último era fortalecer la Iglesia a través de las órdenes religiosas, neutralizando la vida urbana, pecaminosa y superficial a sus ojos. Convencer es para él «convertir» mediante una elocuencia arrebatada y con fuertes imágenes místicas. La «conversión» es fundamentalmente, un proceso emocional que estremece los fondos anímicos donde actúan anhelos y miedos inconscientes.

Abelardo, un intelectual, consideraba que convencer es apelar a la razón. La misma Revelación es para él no una colección de arcanos sino de proposiciones más o menos difíciles, pero de las que se pueden extraer nuevos destellos inteligibles mediante el análisis prolijo y la concentración intelectual.

San Bernardo ve en los herejes, infieles y judíos, amenazas que ponen en peligro la salvación de los buenos cristianos. Es, pues, necesario combatirlos con la predicación y, donde sea necesario, con el proceso o la guerra. Abelardo ve a todos aquéllos como personas con posiciones doctrinales equivocadas a las que hay que refutar con argumentos. Sólo en una ocasión apeló a la autoridad coercitiva después de que Roscelino lo hiciese contra él.

San Bernardo desconfía del intelecto porque tiene ante la fe una actitud de reverencia emocional y, al mismo tiempo, dogmática. Acepta como conclusivas las formulaciones que hicieron de la misma los Padres y los Concilios de los siglos IV y V. La vía por excelencia

para acercarse a Dios es la del sentimiento, la del éxtasis místico.

En la valoración que ambos, Abelardo y San Bernardo, hacen de la naturaleza humana y de sus facultades se advierten asimismo discrepancias de fondo. Abelardo no niega la necesidad de la gracia —eso lo hubiera situado fuera del cristianismo— pero la considera como dispensada a todos. A partir de ahí, la voluntad y la naturaleza humana son fundamentalmente buenas. La misma sexualidad es buena en sí misma. En las obras de San Bernardo, escritas con su prosa robusta y sugerente, el hombre aparece como naturaleza profundamente caída. El libre albedrío se reduce en él a la simple aceptación de la gracia. De por sí no puede emprender nada bueno. Respecto a la sexualidad dice en uno de sus sermones: «Es el apetito de la ansiedad y de la insensatez; la consumación de lo ignominiosamente abominable; la desazón del pesar y el colmo de la vergüenza...».

Ambos son, sin duda, representantes de tendencias muy distintas profundamente arraigadas en su siglo: el uno representa la razón analítica y el deseo de ordenación racional y fundamentada de la Teología, la Ética y la Sociedad. Esa tendencia halla su medio natural en la sociedad urbana, en las escuelas, en las necesidades prácticas de la vida. El otro encarna el deseo de vencer al siglo, de llevar la reforma gregoriana hasta sus últimas consecuencias morales, haciendo del Císter el fermento y la medicina que curase aquellos males como había curado los tormentos anímicos de Bernardo: «Me sentía tan débil —dice éste para explicar su entrada en el Císter y no en Cluny— que necesitaba una poción medicinal más fuerte».

Tenían que chocar forzosamente. El uno, San Bernardo, era el espíritu religioso en estado puro. El otro, Abelardo, era el intelectual de vocación y capacidad, obligado a satisfacer la curiosidad y honestidad intelectuales compatibilizándolas con la fe.

Aparte de aquellas discrepancias personales y doctrinales, el choque resultaba inevitable por la estructuración ideológica de la Edad Media en la que la Teología era la instancia superior. El núcleo de creencias y dogmas teológicos funcionaba como conjuntos de principios supremos, de donde se extraía la legitimidad de las normas políticas, morales y sociales. Hurgar especulativamente en aquellos principios era propiciar la inestabilidad y la herejía y ello debía comportar con el tiempo el trastorno social o político. En este sentido, el «instinto» del «guardián de la cristiandad» —tal es uno de los títulos con que más tarde se honró a San Bernardo— era más certero —al ser más conservador— que la clarividencia intelectual de Abelardo: éste era clarividente frente a muchos problemas, pero no respecto a las consecuencias de sus soluciones. Las distintas visiones de la Trinidad, p. ej., determinaban distintas definiciones doctrinales. Podían inducir a una visión y a una práctica distinta en las relaciones humanas, sea en el plano social, sea en lo político. El arrianismo había sido vencido hacía siglos, pero no había muerto como tentación «racionalista». Como el judaísmo no reconocía a Cristo como Mesías ni podía reconocer que un hombre fuese Dios, los ortodoxos consideraban que el contacto con los rabinos judíos —o con la filosofía pagana— podía favorecer herejías neoarrianas.

A principios del siglo XII aparece un tal Tanchelmo, visionario de Flandes, que declara ser «hijo de Dios» y es reconocido como tal por una multitud considerable. Su pretensión hubiese resultado absurda si hubiese conllevado la identidad, la consustancialidad con Dios, pero desde una perspectiva arriana la cosa era más factible. Tanchelmo encabezó un movimiento del que escogió doce «apóstoles» y una «virgen», movimiento que no pagaba diezmos, primicias ni ningún tributo a la Iglesia —he ahí el aspecto social—. El movimiento se creó su propia base económica las donaciones voluntarias y se permi-

tió introducir nuevos y extraños sacramentos. Todo acabó cuando un sacerdote fanático lo mató a puñaladas. Tanchelmo es un ejemplo de cómo la desviación del dogma desestabilizaba la sociedad.

En 1140 San Bernardo visita París y se entrevista con Abelardo. No llegan a ningún compromiso. Celebran una disputa sobre la que hay informaciones muy discrepantes. Puede que Arnaldo de Brescia haya apoyado la actitud de firmeza de Abelardo. Así al menos lo asegura Otón de Frisinga, discípulo suyo, en sus *Hazañas del Emperador Federico*. San Bernardo comenzó a predicar a los discípulos del dialéctico, pero el éxito no pasó de regular. Finalmente acordaron, a propuesta de Abelardo, zanjar la cuestión ante un Sínodo.

Ese Sínodo, celebrado en Sens en 1140 a 1141, fue preparado minuciosamente por San Bernardo. La víspera de la disputa ya había conseguido con su influencia que abades y obispos condenasen a Abelardo sobre la base de citas y proposiciones sacadas de contexto. El santo había predicado, además, ante una multitud, y les había rogado que rezasen por un «hereje» a quien no nombró, pero que muchos identificaron enseguida. Al día siguiente, Abelardo se encontró con una asamblea que ya lo había condenado de antemano. No tenía que disputar con San Bernardo, sino retractarse de sus errores o demostrar una a una sus proposiciones. A la vista de la situación, dejó plantada la reunión anunciando que acudiría al Papa Inocencio II. Inició, peregrinando de monasterio en monasterio, su camino a Roma, pero S. Bernardo y otros dignatarios se habían dado más prisa. Las proposiciones condenadas por el Sínodo habían llegado a manos del Papa, quien ratificó su condena y las quemó pública y solemnemente ante las puertas de San Pedro. La condena afectaba a Abelardo y a Arnaldo de Brescia. Ambos debían ser encerrados en distintos conventos con la expresa prohibición de escribir.

En 1141 Abelardo se acogió a la hospitalidad ofrecida por el abad de Cluny, Pedro el Venerable. Este consiguió el levantamiento de la prohibición de escribir y la dulcificación del enclaustramiento. Así pudo redactar su *Diálogo*, que no pudo concluir antes de su muerte, acaecida en abril de 1142.

La concordia y el diálogo intercultural que él propugna en su última obra no iban a prevalecer. Eugenio III, antiguo monje cisterciense a quien San Bernardo dominaba, apeló a la cruzada al caer Edesa en manos de los musulmanes y el santo fue el alma de esta segunda guerra religiosa que acabó en 1147 en un desastre total para los cristianos. S. Bernardo había saludado con entusiasmo la constitución de la Orden Templaria, a quien dirigió su escrito *Las glorias de la nueva milicia*. Se leen en ellas palabras como las siguientes: «Los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo, sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. Él acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún, se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún...».

6. *Abelardo y Arnaldo de Brescia*

Hasta qué punto fue estrecha la amistad entre Abelardo y Arnaldo de Brescia es algo que se desconoce. El segundo fue un paladín de la reforma radical de la Iglesia en el sentido de la pobreza evangélica y la renuncia al poder temporal («Mi reino no es de este mundo»). En la Roma de los años cuarenta coadyuvó a la restauración del Senado y a la supresión de la potestad política de los sucesivos papas, que hubieron de ausentarse

de la ciudad. Al final fue víctima del acoso de los poderosos, Federico Barbarroja y el Papa Adriano IV, y fue ahorcado en 1155. Para evitar que su cadáver se convirtiese en objeto de veneración fue quemado y sus cenizas arrojadas al Tíber.

Según Otón de Frísinga, Arnaldo fue discípulo de Abelardo ya en 1123. Expulsado de Italia en 1139 volvió a París y apoyó a su antiguo maestro, con quien fue condenado en Sens. San Bernardo dice que era difícil «abrir brecha entre ambos» y llama a Arnaldo «compañero de armas» de Abelardo.

Mientras este último estaba en Cluny, Arnaldo enseñaba en Santa Genoveva como sucesor suyo. ¿Cómo se había sustraído a la condena? Seguramente Inocencio II no consideraba justo levantar la de Abelardo y mantener la de Arnaldo, rebelde pero no hereje. No duró mucho su docencia porque San Bernardo consiguió que lo expulsaran de París y, después, de Zurich. En Roma predicó con gran éxito y apoyó a Jordano Pierleone, judío converso y hermano del antiguo «antipapa» Anacleto, en la restauración del Senado. Esa Roma «republicana» contaba con el apoyo de los soberanos de Sicilia, en cuya Corte convivían y colaboraban las tres religiones.

¿Qué unía a personalidades tan distintas como Arnaldo y Abelardo? Ya hemos hablado de la relevancia práctica de la teología medieval. En el pensamiento abelardiano hay puntos de vista aptos para inspirar reformas sociales y para reconsiderar el papel de la Iglesia en el mundo. El gran filósofo no era ciego ante los problemas sociales de su tiempo. En su Carta VIII se queja de la corrupción de las costumbres y se ataca a los «poderosos de este mundo». Desaconseja que los abades sean de origen noble para que el monasterio no caiga bajo la influencia feudal y critica a los monjes que viven bien a costa del trabajo de los campesinos.

Hay, pues, algunas afinidades entre el pensamiento de Abelardo y los proyectos de Arnaldo. Hay enemigos

comunes. Arnaldo se dirigía especialmente a las multitudes urbanas y no simpatizaba con el Císter. San Bernardo, a su vez, denigraba su ascetismo: «No come ni bebe y está poseído por el demonio». Según J. de Salisbury, Arnaldo decía de San Bernardo que «Envidiaba a quienes adquirían fama en el estudio y el monacato y no fuesen de su redil» (El Císter).

Es posible que la teología abelardiana influyese con sus enfoques novedosos y sus apreciaciones cristológicas en el evangelismo radical de Arnaldo. (V. «Teología de Abelardo».) El viejo enfoque de la redención hacía de la Iglesia la «administradora» de los «méritos sobreabundantes de Cristo». Su papel mediador quedaba así acentuado y por ello sus exigencias de prebendas y privilegios. El nuevo enfoque de Abelardo favorecía, por el contrario, el papel moral y social de Cristo. Arnaldo puede haber extraído de ahí consecuencias radicales: igualdad social y pobreza evangélica para la Iglesia. En la cuestión del poder político del Papa y los dignatarios, Arnaldo se mostraba tajante: renuncia total al mismo.

El reformador era de convicciones firmes. Negaba que los sacerdotes con posesiones pudiesen administrar sacramentos y cuando se le ofreció un sacerdote que aliviase sus últimos momentos antes de ser ahorcado, lo rechazó por ser partidario del Papa, y alegó que «se confesaría con Cristo».

LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA ABELARDIANAS

LA FILOSOFÍA

Pese a los esfuerzos de los «dialécticos» del siglo XI en ese sentido, el siglo XII no conoce aún una Filosofía deslindada de la Teología. Las obras estrictamente filosóficas son escasas. Son habitualmente comentarios a obras lógicas de Aristóteles.

Tal es también el caso de Abelardo, pero su *Dialécti-*

ca y sus glosas a las *Categorías* y *Sobre la Interpretación* de Aristóteles, así como su glosa a Porfirio constituyen un «corpus» filosófico considerable con aportaciones importantes a la lógica y la filosofía del lenguaje. En estos libros aborda el espinoso problema de «los Universales».

Su otra gran contribución filosófica, el análisis de la conducta moral, la realizó en su *Ethica seu Gnosce teipsum (Ética* o *Conócete a ti mismo)* y está entreverada de razones teológicas.

1. *El problema de «los Universales»*

Así como en el ámbito de la Teología la cuestión del Dios uno-trino se convirtió, con gran aprensión de la ortodoxia, en tema siempre candente y acicate de los teólogos que no se conformaban con recitar las fórmulas de los concilios de los siglos IV y V, la cuestión de «los Universales» ejercía no menos fascinación en el ámbito filosófico. De la solución que se le diese dependía, por lo demás, el sesgo que tomasen ciertos problemas teológicos.

Veamos en qué consiste el problema y señalemos algunas de sus implicaciones.

El lenguaje posee términos usados en sentido unívoco para designar a múltiples entidades concretas. El término «perro» se refiere a distintos animales de esa especie. Al decir «el perro es un animal mamífero» aludimos, incluso, a todos los animales de esa especie y rebasamos con ello lo que nuestra experiencia individual puede constatar. Análogamente decimos «Demóstenes y Cicerón fueron hombres» o «el hombre es un animal racional», en cuyo caso aludimos a todos los hombres sin excepción, incluidos los del futuro. Ahora bien, cuando enunciamos proposiciones tales como «el perro es un animal fiel», ¿cuál es el referente del término «perro»? ¿Lo son todos y cada uno de los perros concretos? ¿Lo es la «canidad» presente en cada perro? Nadie duda de que el término «perro» es universal en cuanto que

predicable de muchos seres concretos, pero ¿cuál es la base ontológica de la predicación? Si decimos que lo es la «canidad», entendemos que frente al término universal «perro» hay un referente único, presente en cada uno de los perros y que los constituye como tales. No sólo el término sería universal en ese caso. Lo sería asimismo su referente real pues, sin perder la identidad consigo mismo, se presentaría a través de muchos ejemplares. Los distintos perros concretos serían la misma «cantidad» revestida, sin dejar de ser la misma, de accidentes particulares. Los diversos canes serían esencialmente idénticos. Serían, en rigor, una única realidad que se presenta como distinta en virtud de añadidos accidentales.

Ese es el punto de vista del realismo que toma su nombre del hecho de que quienes lo sostienen consideran que no sólo el hombre, sino también la realidad —como esencia, p. ej.— es universal. Aunque susceptible de distintas matizaciones, el realismo reserva siempre para la esencia universal la prioridad ontológica respecto a los seres individuales al ser previa a todos ellos. Esa esencia se halla «realizada» de tal modo en los individuos que no se fragmenta en múltiples entidades. Lo idéntico se presenta a través de lo múltiple en virtud de rasgos individuales secundarios que no afectan a la unidad esencial. Cuando el realista enuncia que «el hombre es racional» atribuye la racionalidad primariamente a la «humanidad» presente en Pedro, Andrés, etc. Sólo secundariamente a Pedro y Andrés, como individuos. En rigor, para el realista genuino, Pedro no es, respecto a Andrés, «otro hombre», sino la misma «humanidad», el mismo «hombre» esencial hecho. accidentalmente, dos individuos por la diversidad de los accidentes añadidos.

San Anselmo pensaba que quien no comprende esto difícilmente comprenderá que Dios sea uno en esencia y trino en personas. La comparación, aunque analógica,

evidencia la estrecha relación entre pensamiento filosófico y teológico.

El realismo creía estar de acuerdo con la mejor tradición filosófica (el platonismo-agustinismo) y con el texto bíblico. Dios dijo «hágase el hombre) y no «los distintos hombres» y cabía pensar que cada especie correspondía como un todo a la idea divina previa, realizada unívocamente en todos sus ejemplares.

Esta óptica realista, que subsume lo concreto y contingente bajo una esencia estable y permanente, resultaba ventajosa para abordar problemas tales como el del pecado original y la presencia real de Cristo en la hostia. La frase paulina de que «en Adán pecamos todos» no ejercía violencia alguna en los partidarios del realismo. Admitido, por otra parte, que la multiplicidad de ejemplares en nada afecta a la unidad esencial, era fácil admitir que el cuerpo de Cristo, aun siendo uno, pudiese multiplicarse «ad infinitum» en las hostias particulares.

El realismo parecía también acorde con una sociedad estamental de rígida estratificación en la que ni pintura, ni escultura, ni la vida misma parecían interesarse por la persona concreta y sí por «status» social. Era este último el que imprimía carácter respecto a derechos, deberes y relaciones con el poder (Estado e Iglesia). Pintura y estatuaria representaban al «siervo», al «clérigo» o al «caballero». En la vida religiosa y social lo importante era ser «cristiano», «judío» o «infiel». La categorización epistemológica y la social se correspondían y reforzaban mutuamente. Cuando a una abadesa alemana del siglo XI se le preguntó por la rígida separación conventual de las novicias según su origen social, respondió del modo más natural que también en un establo se separan vacas, ovejas y caballos.

Los adversarios del realismo acentuaban, por el contrario, el valor de lo individual y concreto, negando que una esencia universal constituyese a los individuos. Negada la posibilidad de que nada real fuese al mismo

tiempo universal, el nominalismo riguroso reservaba la universalidad exclusivamente a los términos, a los nomina. De ahí que se denominasen nominalistas.

Abelardo no fue el primer nominalista —lo era ya su maestro Roscelino— pero sí fue el primero en sistematizar las objeciones contra sus adversarios realistas y en hacer fructificar el nominalismo en la Filosofía y la Teología.

Resumamos esas objeciones. Si desde los conceptos específicos nos elevamos a los genéricos —argumenta— hemos de admitir, con los nominalistas, que «animal» es una esencia íntegra e idénticamente presente, p. ej., en el caballo y en el hombre. De este modo la misma «animalidad» sería racional en el hombre e irracional en el caballo, lo que resulta física y lógicamente imposible.

En el nivel de la especie —segunda objeción— si la humanidad está toda ella íntegra en Pedro, no puede estarlo simultáneamente en Andrés. Ello no es físicamente posible y sólo lo sería lógicamente si cuando Pedro actúa como «hombre», sus acciones fuesen también imputables a Andrés en cuanto «hombre», lo cual tendría consecuencias moralmente inaceptables.

Abelardo rechaza, no obstante, el nominalismo extremo de Roscelino. Para éste el término vale tan sólo como secuencia fonética, como «flatus vocis» (golpe de voz) útil para señalar cosas concretas y, por lo tanto, para predicarse de su conjunto en las proposiciones lingüísticas. Aquél objeta que el término no es universal en cuanto secuencia fonética perceptible. Cuando predicamos «hombre» no predicamos las sílabas «hom» y «bre». El término es universal como «sermo», es decir, como portador de significado, que es lo que determina la predicación propia e impropia y las relaciones lógicas de conveniencia o repugnancia entre las proposiciones. El nominalismo de Abelardo es conceptualista. Son universales los términos y, en sentido propio, los conceptos.

A la objeción del realista de que los conceptos son universales subsidiariamente, en cuanto imágenes mentales de esencias universales, replica Abelardo que los conceptos se elaboran a partir del conocimiento de los objetos concretos, lo único real. Canes u hombres no coinciden en la misma «canidad» o «humanidad», sino en «ser canes» o en «ser hombres», en lo que Abelardo llama su «status» (estado). «Perro» no es ninguna realidad, pero ser perro sí que lo es. Es el «status» de muchos animales determinados. La coincidencia en el «status» conlleva la posesión de muchos rasgos estructurales similares, pero no el compartir la misma esencia.

Anuladas las esencias específicas o genéricas, el pensamiento abelardiano se libera de la visión estereotipada de la realidad, dando relieve a lo individual y de modo especial en el caso de los hombres. Tanto en el plano moral como en el teológico acentúa el valor de la persona concreta, de su responsabilidad y de su conciencia. Su propia vida y la de Eloísa brillaron por aquel acento personal, opuesta a la categorización y las conveniencias sociales. Ya hemos visto que hubieron de resignarse a los moldes sociales más rígidos al entrar en vida religiosa pero lo hicieron con no poco dolor y Eloísa no parece haberse amoldado en su fuero interno.

Al romper con el realismo, Abelardo negaba que el resultado de la abstracción fuese la posesión de la esencia de las cosas en forma de imágenes mentales. Nuestras representaciones se enriquecen, no abstrayendo esencias acabadas y definidas, sino conociendo seres concretos y comparándolos entre sí. Así echa las bases para una epistemología empirista no dogmática que, muy desarrollada por Occam, pasó a la modernidad y culminó en Locke y Hume.

2. *La moral abelardiana*

La otra gran contribución filosófica de Abelardo atañe al campo de la moral. En consonancia con su onto-

logía nominalista sitúa al hombre individual en el centro de sus reflexiones morales. La conducta individual debe medirse, en una consideración estrictamente moral, no tanto por las obras visibles y su grado de coincidencia con usos y leyes, es decir, con las normas objetiva y socialmente válidas, como por el estado de conciencia de la persona actuante: por su valoración propia del acto y, sobre todo, por la intención de donde éste dimana. Abelardo no niega la responsabilidad social del individuo —especialmente acentuada en el *Diálogo*— pero acota con firmeza un campo propio para la moral extendido entre dos polos interactuantes: Dios y el hombre individual.

Es plenamente consciente de que la bondad moral puede no coincidir con lo socialmente aceptable. Las exigencias jurídicas y las morales no siempre se corresponden. Ni siquiera coinciden, a veces, el dictamen moral de la propia conciencia que decide obrar («operatio») y el de quienes, desde fuera, sólo verán su resultado externo («opus»). Como quiera que sólo la «operatio» es moral o inmoral en sentido propio, Abelardo considera buena una conducta que sigue a una buena intención aunque su obra visible, el «opus», sea convencional o, incluso, objetivamente mala.

La intención es la voluntad racional (depurada de las inclinaciones o aversiones naturales que concurren en un individuo concreto) de obrar conscientemente el bien o el mal. Al acotar la «operatio» estrictamente moral, Abelardo no sólo la delimita frente al «opus» sino también respecto a las inclinaciones naturales o los mismos hábitos adquiridos. En la inclinación natural a lo bueno o a lo malo no hay, respectivamente, mérito o pecado. Las pasiones y los deseos naturales, a los que a veces llamamos impropiamente voluntad, nos inclinan espontáneamente a realizar algo. Ni esa inclinación ni el término a donde propenden son moralmente malos. Aquí juzga como un consumado racionalista. La inclinación

sexual, p. ej., no es mala, puesto que es natural. Tampoco la sexualidad es mala porque cause placer: es natural el que lo cause. Sólo puede ser mala la decisión de realizar actos placenteros en aquellos casos en que se sabe que con ello se quebranta un bien o se causa un mal, es decir, cuando existe una intención mala.

Abelardo se muestra, pues, sin prejuicios ante lo natural. Rompe así con una tradición puritana e irracional que consideraba todo deleite como pecaminoso en sí y lo natural, en cuanto material, como contaminado y contaminante. San Agustín —y más tarde Sto. Tomás— veía el mismo acto matrimonial acompañado de pecado «leve» en virtud de la concupiscencia que conlleva o incluso de pecado «grave» cuando su propósito no era el de aumentar la familia sino el de satisfacer aquella concupiscencia.

Nuestro autor impugna esa moral reduciéndola al absurdo: si la inclinación y el goce que se sigue de satisfacerla fuesen pecado, Dios mismo sería pecador por haber creado al hombre de tal modo que no pueda satisfacer sus necesidades naturales sin gozar.

En sentido teológico-moral no hay, para él, pecado sino cuando se obra contra la propia conciencia. Es necesario que ésta nos acuse para que se dé pecado.

No cabe duda de que las reflexiones abelardianas tienen —contempladas desde nuestro tiempo— resonancias prekantianas. Nos parece estar oyendo aquello de que «lo único bueno en sentido absoluto es una buena voluntad». Hay, sin embargo, una diferencia esencial entre Abelardo y Kant, diferencia que no anula, desde luego, aquellas coincidencias básicas consistentes en acentuar el papel de la voluntad racional, en rechazar la relevancia moral de las inclinaciones naturales y en acotar para la moral un campo propio, irreductible a la psicología o a los usos socialmente establecidos. La diferencia estriba en que Abelardo considera a Dios como el polo de donde emanan, a través de la revelación, las

normas morales válidas a las que una recta intención debe atenerse. Kant no hubiese aceptado eso porque no era compatible con la «autonomía», moral de la persona. Para él, Dios viene después, como un postulado exigido por esa autonomía previa y racionalmente establecida. Pero un cristiano del medioevo resultaba indiscutible el hecho de la existencia de Dios y el de su revelación a través de Cristo. Eso era algo previo a toda moral.

La apelación a la voluntad de Dios expresa en el Evangelio y en el Antiguo Testamento ataja, por una parte, cualquier veleidad relativista de la ética abelardiana al sujetar la conciencia a normas objetivas. Por la otra, ello parece arruinar todo cuanto de emancipador tenía esa moral. Parece revigorizar el principio dogmático de que «fuera de la Iglesia no hay salvación». La inclinación racionalista y el deseo de permanecer en la ortodoxia sostuvieron un duro debate en la mente de Abelardo, debate que se adivina en la *Ethica*, la *Theologia Christiana* y en el *Dialogus* y que se zanjó con un compromiso algo inestable, rechazado por los ortodoxos de su tiempo, pero rico en intuiciones aprovechadas siglos después.

La moral cristiana es objetivamente buena, y la recta intención debe sujetarse a sus normas. Si es la intención lo que da moralidad a los actos y no las inclinaciones naturales o la obra externa visible, entonces ha de seguirse de ello que sólo los cristianos pueden, en rigor, ser buenos. Por otra parte, parece irracional que los no cristianos se condenen cuando ignoran el cristianismo o lo rechazan de buena fe. Abelardo traza de tender un puente que anule el dilema. El cristiano es bueno porque es racional. Cristo es el «logos» (Razón, Verbo, Saduría) y en cuanto que aman a la sabiduría («sofía») los cristianos son «filósofos». Los filósofos, a su vez, son los que aman la «sofía», es decir, la sabiduría, cuya máxima

expresión es Cristo. Luego, en la medida en que son racionales, son cristianos.

Así pues, tanto judíos como paganos practican una moral buena en la medida en que se aproximan a los cristianos a través de sus hallazgos racionales.

Por lo demás —precisa nuestro autor—, una intención es realmente mala cuando existe el propósito deliberado de oponerse a Dios quebrantando una norma suya y dando preferencia a ventajas personales. Si los judíos que crucificaron a Cristo creían cumplir con su conciencia en cuanto que creían obedecer a Dios, no cometieron, formalmente, pecado, aunque hiciesen algo horrible. Tal afirmación resultó escandalosa y fue condenada en el Sínodo de Sens (1140). En el fragmento que se conserva de su *Apología*, Abelardo reaccionó de inmediato contra la condena, admitiendo que quienes crucificaron a Cristo cometieron un grave pecado, lo que suena a una retractación plena. Téngase, con todo, en cuenta, que su afirmación anterior era condicional: no pecaron si creían obedecer a Dios. Y de ese punto de vista no parece haberse retractado, pues en el *Diálogo* sigue manteniendo plenamente la moral de la intención.

Si a todo lo anterior añadimos que la comprensión de la racionalidad del cristianismo no es para él algo dado de un modo absoluto y único para cada cristiano, sino que exige el esfuerzo de la voluntad y de la inteligencia de cada cual, reconoceremos, con admiración, hasta qué punto era moderna y avanzada la mente de Abelardo. Nada tiene de extraño que a través del análisis del valor de los términos «culpa», «pecado» y «castigo» en los distintos contextos bíblicos y patrísticos Abelardo llegue a la conclusión de que el pecado original no esté formalmente en los hombres como «culpa» —la «culpa» en sentido propio depende del acto individual decidido conscientemente— sino como castigo que sobrevino por la culpa de Adán.

Una vez más es la razón la que, partiendo de problemas filosóficos y lógicos, lleva a Abelardo a tomar posiciones teológicas innovadoras.

LA TEOLOGÍA

La moderna investigación histórica ha podido establecer que Abelardo no es plenamente ecuánime con sus maestros Guillermo de Chapeaux y Anselmo de Laon. Ha constatado que él aprendió mucho de este último y de su escuela, ya que los pasos de su método de comentar coinciden con los de la escuela de Laon y apenas difieren de los de otras escuelas del siglo XII. El primer paso de aquel método practicado por casi todos consistía en glosas aptas para aclarar la estructura del texto objeto del comentario, tales como anotaciones acerca de los recursos estilísticos y de los valores que pueden adoptar ciertas conjunciones latinas. Se incluían también reproducciones del texto con palabras propias, etc. El segundo paso consistía en el análisis de los conceptos centrales del texto, de sus significados y del sentido real que tienen en el texto a la vista de la congruencia general.

La diferencia entre Abelardo y los comentaristas coetáneos estriba en los contenidos mismos de los comentarios. Aquél no se limita a precisar o perfilar las ideas dominantes entre los comentaristas tradicionales y más acreditados, sino que destaca nuevos aspectos y halla nuevos puntos de vista que le merecen largas disgresiones de las que, por análisis, va extrayendo de forma sistemática nuevas cuestiones para el análisis filosófico-teológico.

Ese es el punto de arranque de donde surgirá el desarrollo sistematizador de cuestiones y temas teológicos que se van desprendiendo del simple comentario, ceñido al texto bíblico, hasta irse constituyendo en un «corpus» teológico. Los conceptos y proposiciones de ese «corpus» se van fundamentando en nuevos análisis

conceptuales y del lenguaje y requerirán la acuñación de nuevos términos que les den mayor exactitud.

Abelardo mismo será un pionero en la sistematización de cuestiones filosófico-teológicas en su obra *Sic et non (Sí y no)*, en la que confronta opiniones discordantes de las autoridades patrísticas acerca de múltiples temas de gran alcance teológico. Aunque no pretenda con ello menospreciar a las autoridades, relativiza en cierta medida su valor al mostrar la necesidad de la razón para mediar entre ellas, conciliarlas o, en su caso, dar a una la preferencia en detrimento de las otras.

Apenas dos décadas después, Pedro Lombardo, que fue con toda probabilidad discípulo de Abelardo, dio un paso más en la sistematización con su célebre *Libro de las Sentencias* y en el siglo XIII Tomás de Aquino culminará el esfuerzo sistematizador con su *Summa Theologica*, colección ordenada de cuestiones, cada una de ellas dividida en artículos, en cada uno de los cuales se plantea un aspecto interesante de la cuestión. Acerca del mismo se exponen argumentos a favor y en contra, extraídos de las distintas autoridades teológicas y filosóficas. El método del *Sic et non* late perceptiblemente en la obra de Tomás de Aquino y también en su modo de abordar la conciliación entre las opiniones discrepantes, acudiendo a la lógica y a finos análisis conceptuales. Para esas fechas —segunda mitad del siglo XIII— Abelardo era ya casi desconocido para los nuevos teólogos y Santo Tomás lo menciona una única vez desfigurando su nombre, que aparece como Pedro Amalareo. Rechaza una opinión suya que conoce a través de San Bernardo. Los teólogos del siglo XIII estaban muy influidos por Abelardo, pero no eran conscientes de ello.

A la vista de lo anterior, podemos decir que aunque Abelardo no estimase en lo justo los méritos de Anselmo de Laon —la ecuanimidad era especialmente difícil en este caso por haber sido los discípulos predilectos de Anselmo los causantes de su encausación y condena

en el Sínodo de Soissons— no falta a la verdad en su *Historia calamitatum* cuando subraya su propia iniciativa innovadora y su afán por dar más espacio a la razón en el esclarecimiento de los problemas teológicos candentes.

Dos de los rasgos centrales, e innovadores, de la teología de Pedro Abelardo consisten, pues, en su afán sistematizador y en el papel relevante que en ella ocupa la razón humana. El tercero radica en el giro personalista, antropológico, que los planteamientos teológicos experimentan en su obra y que la aproximan a la sensibilidad humanista del siglo XVI.

Ya se han hecho algunas observaciones acerca del primer rasgo. Cabe añadir que fue él quien consagró el término «Teología» para designar la exposición sistemática de la fe cristiana. Hasta entonces sólo se había usado peyorativamente para referirse a las consideraciones de los filósofos paganos acerca de la divinidad (Aristóteles, p. ej.) o las divinidades (Varrón, p. ej.). También fue de los primeros en escribir libros de Teología con afán exhaustivo y estilo demostrativo. Ya hemos mencionado la *Theologia Christiana* y la *Introductio ad Thelogiam.*

El segundo rasgo, el más importante, fue ya objeto de una somera consideración en el resumen biográfico y merecerá también algunas puntualizaciones cuando examinemos la estructura del *Diálogo*. Ahora es el momento de algunas reflexiones básicas en torno suyo.

Consciente Abelardo de los problemas que plantean las autoridades de la Patrística y de la pluralidad de exégesis de que son susceptibles algunos textos bíblicos, se ve forzado a acentuar el papel de la razón como factor dinámico que resuelve en profundidad las discrepancias, reales o aparentes, de los Padres de la Iglesia y como fuente de criterios que ayude a excogitar la interpretación más sólida. Esa actitud implica que Abelardo cree en la unidad coherente de la concepción cris-

tina de Dios, el hombre y el mundo. Cierto que no osa afirmar que la razón penetre hasta el fondo de las premisas básicas reveladas, de las que se infiere todo el conjunto de proposiciones relativas a la fe, la moral y las funciones de la Iglesia y del Estado, pero estima esencial esclarecerlas al máximo. Sólo así se podrá, posteriormente, disponer de criterios para preferir, a distintos niveles, aquellos puntos de vista teológicos más compatibles o armónicos con las citadas premisas en conjunción con las cuales constituyen una cosmovisión congruentemente articulada.

En el Diálogo se atempera un tanto esa visión de cuño racionalista en la medida en que se destaca el carácter instrumental de la Dialéctica respecto a la Ética y la Teología. Con todo, el papel que Abelardo reserva a la razón no es el de una humilde sierva de la fe. Es más bien la de un guía que orienta por el intrincado camino de los textos bíblicos y las exégesis de los Padres u otras alternativas. Un guía, además, que no sólo escoge entre caminos ya conocidos, sino que inicia otros nuevos al objeto de llegar a nuevas fuentes del conocimiento implícitas en la revelación.

El «peripatético de Pallet» —así le denominaron algunos de sus contemporáneos— considera el cristianismo como un credo esencialmente racional que no exige el sacrificio del intelecto sino su pleno despliegue. Ese despliegue hará que se percate de sus límites: se topará con verdades que él nunca podría averiguar por sí mismo. Pero no por ello hay que renunciar a su esclarecimiento gradual.

Una visión así de las cosas incita a usar a fondo la razón en los debates teológicos y a ampliar paso a paso su alcance. Ya se dijo más arriba que es dudoso que Abelardo admitiese una frontera fija y estable entre lo esclarecido racionalmente y lo acatable por simple fe indiscriminada. Es eso lo que causaba horror a Bernardo de Claraval: «Nada tiene de extraño —dice en su lar-

ga carta a Inocencio II— que un hombre que no sopesa lo que dice se adentre en los misterios de Dios y destroce sacrílegamente los tesoros más sagrados de la religión...» y en otro pasaje de la misma: «Su boca se atreve con el cielo o sondea lo profundo de Dios... Está siempre listo para dar explicaciones de cualquier cosa y arremete con lo que supera la razón...».

La concepción de la Teología como sistema ordenado de inferencias —y si Abelardo no cree que nadie haya llegado a elaborar ese sistema considera, al menos, que se ha de pretender como ideal— le llevan, incluso, a hacer uso del argumento de reducción al absurdo. Baste un ejemplo para comprender hasta qué punto el uso de la razón no es en Abelardo meramente instrumental sin determinante en la investigación y la formulación de los conocimientos teológicos.

Abelardo rechaza la teoría de la reconciliación entre el hombre y Dios admitida hasta entonces y según la cual se hacía necesaria la muerte de Cristo como víctima propiciatoria. Objeta que eso significaría lavar un crimen (la desobediencia de Adán) mediante otro mucho más horrible la muerte del propio Hijo de Dios, cosa que no sería propia de un ser racional como Dios lo es en grado sumo.

El giro personalista de la teología abelardiana está estrechamente ligado a su nuevo enfoque de la reconciliación con Dios. La redención y salvación de cada cual es algo que depende, en última instancia, de la actitud individual, del modo como cada cual activa su inteligencia y su voluntad. Es cierto que Abelardo también considera imprescindible la concesión de la gracia divina, pero, según él, ésta se concede a todos en abundancia y es cosa de cada cual hacer buen uso de la misma.

Él parte del individuo concreto, de acuerdo, pues, con su nominalismo filosófico y rechaza, consecuentemente, que sea la humanidad la que resulte redimida en bloque,

como rescatada ante Dios-Padre por los «méritos» de Cristo. En ese caso, la mayoría sería redimida sin tan siquiera saberlo. En realidad, ese enfoque tradicional presupone a Dios como un señor todopoderoso que exige desagravio y satisfacción y que no cambia de actitud ante los hombres hasta que no tiene una víctima que lo aplaque. Una visión veterotestamentaria y —diríamos desde nuestra perspectiva actual— «feudal». Ya vimos cómo tal punto de vista resultaba rechazado por reducción al absurdo.

El nuevo enfoque acentúa el papel del ser humano concreto. No es que Dios, aplacado, se acerque nuevamente a los hombres sino que éstos, individualmente, superan su estado de caída y se aproximan a Dios con su razón y su voluntad. El papel de Cristo no es tanto el de aplacar al Padre como el de enseñar a los hombres la más elevada de las morales y el de revelarles más explícitamente la naturaleza de la divinidad. Cristo les da, también, un ejemplo de sacrificio máximo. Con todo ello excita la voluntad, la razón y el sentimiento de los hombres y los eleva al verdadero amor de Dios.

Los hombres deben, naturalmente, aceptar el cristianismo por su racionalidad superior en lo moral y en lo teológico y porque, con la encarnación de Cristo, les muestra hasta dónde llega el poder de la caridad. La salvación exige de cada cual esfuerzo moral e investigación racional. Es potencialmente universal, aunque requiera el conocimiento de la doctrina y el ejemplo de Cristo, porque Abelardo se atiene a la fórmula de que «facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam» («A quien hace lo que está en su mano, Dios no le escatima su gracia»).

La razón y la voluntad son patrimonio de todos y son ellas las que, activadas con recta intención, hacen a todos merecedores de la gracia. La concesión de la gracia a partir del cumplimiento de la ley natural y del esfuerzo sincero por conocer la verdad, tal es el punto

de vista del gran dialéctico, le valieron reproches de pelagianismo. Vista desde otra perspectiva esa doctrina le hace aparecer como claro precedente del humanismo cristiano de Erasmo o Thomas Moro en cuanto que eleva la estima del hombre y de sus capacidades y se opone al pesimismo agustiniano, acentuado en sus últimos años, que sólo veía en el hombre corrupción y decadencia. Agustín veía, además, en la predestinación la expresión libérrima de Dios sin intervención decisiva por parte de una voluntad humana afectada de impotencia radical.

Es a la luz de ese nuevo enfoque de la redención como se interpreta la recomendación de Cristo: «Pedid y se os dará». Es una exhortación a la inteligencia y la voluntad humanas, válida para todo individuo en cualquier circunstancia o cultura: todo el que se esfuerza acaba por conocer las verdades esenciales que el cristianismo contiene de modo explícito. Así ocurrió con muchos de los filósofos paganos y con los profetas del A. T. Así puede ocurrir con toda persona interesada en conocer la verdad. El principio de «nulla salvatio sine Ecclesia» («Fuera de la Iglesia no hay salvación»), hasta entonces indiscutido, queda en él generosamente relativizado.

No podemos menos de llamar la atención acerca de la sólida coherencia —no olvidemos que nos movemos en un terreno muy distinto al de las ciencias exactas— entre los presupuestos filosóficos y teológicos de Abelardo: su realce del individuo (nominalismo) y del papel de la razón y de la conciencia en moral se ensamblan cómodamente en su enfoque de la redención, escorado hacia el racionalismo.

LAS OBRAS DE PEDRO ABELARDO

Si tenemos en cuenta lo agitado de su vida —sólo en pocos intervalos de uno o dos años gozó de calma

relativa— la obra escrita de P. Abelardo es cuantiosa. El hecho de que algunos de sus libros fuesen objeto de dos o más redacciones es un indicio de sus esfuerzos por hallar la fórmula justa, por perfilar y completar los argumentos. También tiene mucho que ver con su afán sistematizador, deseoso de dejar una obra «puesta al día» con nuevas reflexiones.

La multiplicidad de obras no oculta el hecho de que Abelardo está especialmente preocupado por varias cuestiones que trata de integrar en un todo coherente y ordenado como un sistema casi deductivo: la visión cristiana de Dios, el hombre, el conocimiento y la moral.

La cúspide de ese conjunto está constituida por la especial naturaleza de Dios (Uno y trino) de la que se deduce una cierta «especialización» teológica de las personas, con relieve especial de la tarea redentora de la segunda. El enfoque, de tendencia racionalista, que Abelardo aplica a la redención le obliga también a contemplar con perspectiva innovadora la cuestión del pecado original y la naturaleza humana, más estimada en él que en los teólogos anteriores. Se sigue de ahí la mejor valoración de la razón en el proceso del conocimiento y en su relación con la revelación, etc.

Dada la preocupación por perfilar estas cuestiones y afianzar la coherencia de esa visión sistemática, Abelardo aprovecha no sólo las distintas redacciones de una misma obra, sino la composición de obras nuevas para reformular alguno de estos temas centrales.

1. *La obra lógica de Abelardo*

Los escritos lógicos de Abelardo revisten gran importancia para la historia de la Lógica y contienen asimismo interesantes consideraciones lingüísticas. También escribió una *Gramática* que no se ha conservado.

Son importantes sus *Glosas* a las *Categorías* y al libro *Sobre la Interpretación* de Aristóteles, escritas en los años del 1114 a 1120.

También lo son las *Glosas a Porfirio* y *Glosas a Boecio*. Comenta del primero la famosa *Isagoge* (Introducción) y lo hace en varios opúsculos de distinto grado de dificultad y redactados algunos antes de 1120 y otros años más tarde. A una de esas glosas se le denomina *Lógica Ingredientibus* (según la primera palabra del manuscrito) y otro más tardío *Logica Nostrorum* (titulado también según la primera palabra del texto).

Tiene también unas *Glosas a Boecio* (al libro de *Los Tópicos* y al de *Las Divisiones*).

La obra lógica más importante de Abelardo es su *Dialéctica*, de la que se conservan tres redacciones. La última incorpora un libro más, el quinto, a los cuatro anteriores (Libro equivale aquí prácticamente a capítulo). Seguramente es la primera obra que escribió Abelardo y puede datar del año 1114.

2. *La obra teológica*

Su primer escrito teológico el *Tratado sobre la unidad y la trinidad de Dios*, data del año 1120. Le valió su primera condena, la de Soissons. Se denomina a veces como *Theologia Summi Boni*.

Una reformulación y ampliación del anterior lo constituye su *Teología Cristiana*, cuya primera redacción puede datar del año 1123.

Su *Introducción a la Teología*, denominada también *Theologia Scholarium*, es, a su vez, una reformulación y ampliación del anterior. Comenzó a escribirla poco después y fue pulida en varias ocasiones.

Su célebre *Sic et Non (Sí y no)* pudo ser iniciado hacia 1123/24 y necesitó, seguramente, varios años de trabajo. Se recogen opiniones distintas —de San Pablo y de los Padres de la Iglesia— acerca de 150 cuestiones.

La *Ética* o *Conócete a ti mismo* es una obra teológico-moral escrita hacia 1136/7. Es clave para entender la visión abelardiana del hombre y su conducta moral.

El subtítulo *Conócete a ti mismo* demuestra su preocupación por la responsabilidad personal y por penetrar en las profundidades de la conciencia.

El *Comentario a la Epístola a los Romanos* constituye una pieza clave para entender el enfoque abelardiano del pecado original y la redención.

3. *Otras obras de P. Abelardo*

La *Historia Calamitatum Mearum (Historia de mis desdichas)* suele preceder a su célebre correspondencia con Eloísa, algunas de cuyas cartas tienen también importancia doctrinal. La *Historia Calamitatum*, en especial, tienen valor histórico y literario de primer orden. Es una de las pocas autobiografías medievales.

Abelardo compuso varios *Himnos* eclesiásticos, varios *Sermones* y una *Admonición a Astrolabio*, el hijo que tuvo con Eloísa, poema de interés considerable.

Los *Plantos* (*Plancti*, en latín) están dedicados a seis figuras del A. T.

Inmediatamente después de su segunda condena teológica en Sens (1140 ó 1141) Abelardo redactó una *Apología* en la que defiende punto por punto —siguiendo las proposiciones condenadas— su ortodoxia.

El mismo propósito tuvo su *Confessio Fidei (Profesión de Fe)* dirigida a calmar los temores de Eloísa.

La última obra de Abelardo fue su célebre, e inacabado, *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano*, que abarca cuestiones éticas y teológicas a la par que expone de forma más cuidada y cautelosa —la condena de Sens parece haber tenido su efecto— las relaciones entre la razón y la fe, entre la Dialéctica y la Teología.

EL «DIÁLOGO» EN LA PRODUCCIÓN FILOSÓSIFO-TEOLÓGICA ABELARDIANA

1. *Año de composición y marco cultural del «Diálogo»*

La cuestión del año de redacción del *Diálogo* no es irrelevante desde el momento en que, por una parte, aporta indicaciones interesantes acerca de la evolución del pensamiento abelardiano y, por la otra, obliga a entender según ciertas perspectivas algunas de las circunstancias de la obra misma.

Si se admite, con E. M. Buytaert, que fue escrito hacia 1136 no se explica bien por qué quedó inacabado o ha de explicarse por incapacidad de su autor para hallar un desenlace adecuado, es decir, una atinada sentencia del juez acerca de la respectiva bondad de las tres doctrinas dialogantes. El elogio de sí mismo que Abelardo pone, apenas iniciado el diálogo, en boca del filósofo respondería, si respetamos esa fecha, a la vanidad de aquél. Buytaert opina que la obra se explica como autodefensa del autor ante las nuevas dificultades suscitadas por un nuevo y áspero adversario, San Bernardo, dificultades que culminaron con su segunda condena en el Sínodo de Sens (1140/41).

R. Thomas, autor de una pormenorizada disertación sobre el *Diálogo* y su editor en latín, lo considera compuesto en los últimos meses de la vida de Abelardo, durante su estancia en Cluny y bajo la protección de su abad Pedro el Venerable. La muerte de Abelardo sería la causa de que quedase inconcluso.

Hay una circunstancia a la que R. Thomas atribuye valor de indicio en favor de su tesis: el filósofo que dialoga no es un pagano típico, sino un pagano «actualizado»: un pensador del área musulmana educado en la cultura árabe pero emancipado del Islam mediante el ejercicio autónomo de la reflexión filosófica. Aunque ese extremo no esté de forma explícita en la obra, se

deduce del hecho de que el judío habla de él como perteneciente a una comunidad que, no siendo judía, sigue la práctica de la circuncisión por su origen abrahámico-ismaelita. Se precisa, incluso, que esa comunidad circuncida a los niños a los 12 años. Tal es el caso en el Islam.

Esa circunstancia anterior encaja con el momento cultural de entonces: en la España musulmana existía una corriente filosófica que mantenía distancias respecto al *Corán* y veía las religiones como doctrinas filosófico-morales de las que un pensamiento filosófico sólido y autónomo podía prescindir. Exponente valioso de ese punto de vista, próximo al deísmo de los ilustrados del siglo XVIII, era el filósofo zaragozano Ibn Bayya (Avempace), contemporáneo de Abelardo y autor del *Régimen del solitario.* Los solitarios son hombres perfectos, cuyas inteligencias confluyen en la verdad universal del «intelecto agente» aristotélico substantivado y convertido en una especie de precedente del «Espíritu» hegeliano.

La tendencia hacia la autonomía del pensamiento se acentúa en Ibn Tyfail, de Guadix, que contaba 40 años cuando Abelardo escribió su *Diálogo.* Es probable que aquél hubiese escrito ya para esas fechas su *Hayy ibn Yaqzam,* traducida posteriormente al latín con el título de *Philosophus Autodidactus.* La Filosofía se muestra allí como superior a la Religión porque es capaz de dar cuenta racional de ésta.

El pensamiento autónomo culmina con Ibn Rûsd (Averroes), en la segunda mitad del siglo XII, paladín de la defensa de la Filosofía en su obra *Destrucción de la Destrucción,* escrita contra el famoso Al Gazali, especie de integrista islámico del siglo XI y autor de la *Destrucción de los Filósofos.* Esta obra había causado hondo impacto en la cultura musulmana y Averroes quiso contrarrestar sus efectos en defensa del pensamiento autónomo.

¿Qué relación guarda todo ello con la suposición de

una fecha tardía en la composición del *Diálogo*? Las obras anteriores de Abelardo no contienen alusiones a la filosofía musulmana ni al pensamiento autónomo y resulta extraño que el filósofo de la obra que comentamos exponga algunos puntos de vista coincidentes con aquel modo de pensar. R. Thomas supone —ya antes lo hizo J. Jolivet— que su autor los ha conocido de labios de P. el Venerable, de quien sí se sabe que mantenía relaciones culturales con la España musulmana (V. J. Kritzek, *Peter the Venerable and Islam*, Princenton Oriental Studies, N. Jersey, 1964).

R. Thomas añade otro argumento en favor de la tardía redacción del *Diálogo*: S. Bernardo recogió pasajes sueltos de obras de Abelardo para poderlo acusar de herejía en Sens. Casi todas las acusaciones figuran en su carta al Papa Inocencio II, titulada *Contra algunas doctrinas heréticas*. Si Abelardo hubiese escrito su obra antes de 1140/1 es más que probable que San Bernardo hubiese hallado en él más de un pasaje que hubiese escandalizado a su estrecha ortodoxia. Si tal carta no contiene pasaje o referencia alguna en este sentido, ello hace pensar que el *Diálogo* no había sido escrito aún.

Creemos poder añadir otro argumento más en favor de la tesis de R. Thomas. El cristiano del *Diálogo* dedica dos páginas al valor ético y teológico de la muerte con pasajes llenos de resignación y renuncia, como escritos por alguien que no pretende ya luchar por nada que no sea su buen nombre. Parece que tal era la situación anímica de Abelardo tras la condena de Sens y después de saber que su apelación al Papa carecía ya de sentido. Su estado de ánimo en los años anteriores al Sínodo no era de resignación sino el de un hombre que ha recuperado su plena capacidad de lucha y se enfrenta a San Bernardo en áspera disputa sostenida ante los estudiantes de París.

Las matizaciones y la cautela con que el *Diálogo* trata algunos puntos doctrinales hacen pensar también

que, al igual que la *Apología* y la breve *Confessio Fidei*, esta obra trata de hacer ver la injusticia de la condena eliminando al máximo cualquier ambigüedad en las formulaciones del pensamiento. El elogio de sí mismo se explicaría como reacción psicológica ante la inicua condena sinodial: Abelardo hace ver, por boca del filósofo, el éxito de su obra teológica que todos los estudiosos celebran y sólo los envidiosos atacan. El elogio queda, por lo demás, amortiguado por el juez (Abelardo mismo) que rechaza el «ungüento de la adulación».

2. *La apologética judía y el Diálogo*

El marco cultural en el que la obra de Abelardo halla su adecuado ubicación abarca no sólo las influencias del pensamiento árabe sino también la producción literaria y la actividad apologética de los judíos.

Ya se ha hablado del drástico empeoramiento de la situación de los judíos a raíz de las cruzadas. Desalojados paulatinamente de las distintas profesiones, los judíos se concentran en sus 'ghettos' y se especializan en la medicina, la usura y la administración financiera de príncipes y nobles. El judío del *Diálogo* se queja amargamente de las persecuciones y exacciones de que son objeto por parte de los cristianos y explica cómo el judío tiene, finalmente, que acudir a la usura para subsistir. Reconoce que con ello se hace aún más odioso.

La usura era la desesperación de teólogos, nobles y campesinos. Los primeros se mostraron incapaces de desarrollar una doctrina coherente y aceptable para la mayoría. Los segundos la necesitaban y sentían también la tentación de practicarla, cuando tenían liquidez, a través de comerciantes cristianos o judíos. Los campesinos eran sus verdaderas víctimas.

La teología cristiana consideraba al A. T. como revelación divina y tenía que admitir que los judíos la practicasen mientras no se convirtiesen al cristianismo, pues el Deuteronomio le permitía expresamente (Dt. 23,21).

De ahí la furia por exterminar o convertir a los judíos para erradicar de raíz lo que los cristianos consideraban escandaloso —pero que muchos practicaban en secreto. Algunos teólogos propusieron su legitimidad como arma para usar contra los enemigos y, por lo tanto, contra los propios judíos, pero el evangelio de San Lucas parecía prohibirlo taxativamente (S. Lc. 6, 35). Abelardo no toma posición acerca de este punto y se limita a dejar que el judío justifique a sus correligionarios.

El autor del *Diálogo* conocía bien, al parecer, la situación de los judíos de su época. Sabía, seguramente, que hasta la reforma gregoriana, iniciada en el siglo XI, los judíos desempeñaban una actividad misionera con éxitos notables: la conversión de Bodo, alto dignatario carolingio, en el IX y la del Duque Renan de Sens, en el siglo XI son algunas de las más sonadas. Es lógico que la Iglesia se inquietase y tratase de hacer más impermeable el 'ghetto', esfuerzos coincidentes, por cierto, con los de los judíos más ortodoxos, poco amigos de los contactos con los cristianos.

A lo largo del siglo XII hubo algunas disputas teológicas entre cristianos y judíos que no debieron ser muy rentables para los primeros, pues fueron prohibidas a partir de 1208 en todas las diócesis del norte de los Pirineos. En Aragón-Cataluña las más célebres disputas se celebraron en 1263 (la de Barcelona) y 1413 (la de Tortosa). En esas disputas los judíos solían atacar, desde su conocimiento del A. T., la mesianidad de Jesús y argumentaban contra la imposibilidad lógica y física de un Dios-hombre. De pasada, señalaban la gran contradicción entre el pacifismo teórico de los cristianos y su agresividad real.

Abelardo no parece conocer *El Talmud* o el desarrollo doctrinal judío después de la diáspora. Nada de ello trasciende en el *Diálogo* y el filósofo del mismo se limita a rebatir a un judío buen conocedor de la Thora.

En su obra *El primer amor de Dios alude* Fr. Heer a

la posibilidad de que la ética de Abelardo estuviese influida por la de Ibn Pakuda, quien en su obra *Introducción a los deberes del corazón* resalta la moral de la conciencia frente a las obligaciones convencionales exteriores.

La obra de otro gran judío español, Yehuda Halevi, titulada *Defensa de la religión despreciada,* aunque más conocida bajo el título de *El Kuzari* se escribió entre 1135 y 1140. Tiene un trasfondo histórico: la conversión al judaísmo del pueblo de los kuzares o Chassares, una etnia turca a orillas del Mar Caspio, muy solicitada por misioneros cristianos, islamitas y judíos. El judío de la obra, que vence a sus rivales cristiano y mulmán, se queja de las persecuciones que padecen los hebreos pero considera también buenas las religiones de Cristo y Mahoma en la medida en que por ellas circula la savia de la verdadera religión, la de la Thora mosaica. Yehuda y Abelardo no supieron el uno del otro. Sus obras marcan, sin embargo, una misma preocupación en la confrontación religioso-cultural.

3. *La dinámica interna de la obra*

El Diálogo responde a un esquema bien concebido, al mismo tiempo ascendente e integrador. Su articulación viene impuesta por ese esquema y responde, no a un diálogo entre tres concepciones del mundo (la hebrea, la cristiana y la filosófica-natural), sino a la secuencia de dos diálogos: entre el judío y el filósofo y, seguidamente, entre el filósofo y el cristiano. Ello responde a la concepción abelardiana de la razón y de su uso en la Teología.

El esquema es ascendente en cuanto que, partiendo del análisis de la Thora (Ley mosaica) y valorando cuanto de bueno y edificante hay en ella, se llega —aplicando los exigentes criterios de la razón— a la conclusión de su carácter particular, de su limitación histórica que la priva de todo valor absoluto y la incapacita para actuali-

zar las potencialidades éticas del hombre. La dinámica ascendente lleva después a examinar la génesis histórica y el contenido del cristianismo como portador de una ética capaz de satisfacer las exigencias racionales y que supera, además —es una constatación del cristiano que el filósofo parece aceptar—, los sistemas éticos que esa misma razón natural ha podido establecer a través de la filosofía pagana.

La ponderación de la ética natural en su grado más sublime, el cristanismo, obliga a consideraciones directamente teológicas: el bien supremo y la perfección del hombre no pueden alcanzarse en esta vida y eso fuerza a los dialogantes al abandono de lo natural-racional y a abordar cuestiones de la teología revelada. Al cristiano le resulta tanto más fácil cuanto que, como ya se ha dicho, la misma perfección ética no ha sido plenamente conseguida por la reflexión filosófica y sí por el cristianismo fundamentado en textos revelados. Eso constituye de por sí una fuerte incitación a la fe, incitación que el cristiano hace expresa y que el filósofo recoge con cierta reserva crítica, pero no mal dispuesto.

El otro factor que inclina el intelecto a admitir la superior autoridad de los textos bíblicos, es decir, a la fe, es el propio sistema conceptual en el que esa fe se articula. Sin ser irracional, se muestra, relativamente, como suprarracional, como un reto, por consiguiente, para su elucidación gradual por el intelecto. Entramos así en la problemática Razón - Fe, que consideraremos algo más abajo aunque dejemos al lector su cabal valoración y su análisis pormenorizado.

El esquema del *Diálogo* es ascendente también en sentido histórico. De la ley natural se pasa a la primera ley positiva revelada, la Thora, que impulsa el sentimiento de sumisión a Dios y desarrolla el amor al prójimo. La Thora conserva, con todo, rasgos de servidumbre y otras adherencias irracionales que se superan con la revelación posterior, la cristiana, basada en la gracia

y la libertad. Esa revelación desarrolla el amor al prójimo a su máxima expresión, el amor a los enemigos, y supera tanto a la Thora como a la filosofía pagana.

El *Diálogo* tiene, asimismo, un carácter integrador que hace de él un documento de comprensión y tolerancia. Ello honra a Abelardo si se tiene en cuenta el marco histórico de su composición. El filósofo usa, a veces, de cierta dureza en la argumentación contra el judío, pero no cae en la ofensa directa, la furibundez o el desprecio a su pueblo. Se deja al judío espacio para defenderse y explicar algunas de las prescripciones más chocantes de la Ley. El filósofo evita hacer mención de las maldiciones del Deuteronomio con las que se solía abrumar a los judíos para mostrarles su maldad y la pérdida del favor divino (Dt. 28, 15-45): «Si desoyes la voz de Yahveh... estarás oprimido y despojado toda la vida y no habrá quien te salve... Serás el asombro, el proverbio y la irrisión de todos los pueblos adonde Yahveh te conduzca...». Es más bien el judío el que, al exponer su triste situación, alude indirectamente a esos reproches y los rechaza explicando todos los sufrimientos de su pueblo como una prueba divina que borrará cualquier vestigio de culpa.

La verdad del judaísmo es histórica y relativa y queda integrada en el cristianismo como verdad absoluta. Los logros de la filosofía pagana no sólo no son desechados como estériles sino que fructifican, por así decir, póstumamente al integrarse en el cristianismo y convertirse allí en instrumentos de investigación de la verdad absoluta. Resultan, además, imprescindibles para una rigurosa exposición doctrinal. Abelardo está muy lejos de Pedro Damián con su metáfora de las lámparas. La revelación es para él como un tesoro de piezas maravillosas, pero que no brillan de forma inmediata con todo su esplendor potencial. Se requiere la investigación racional que las va puliendo y aquilatando paso a paso.

4. *El papel de la razón en la investigación teológica*

Al explicar el origen de su tratado teológico condenado en 1121 en el Sínodo de Soissons, Abelardo escribe en su autobiografía: «Redacté un tratado de teología sobre la *Unidad y la Trinidad de Dios* para mis estudiantes. Éstos ansiaban una argumentación filosófica comprensible y querían escuchar algo inteligible y no meras palabras. La profusión de palabras que no permitan a la mente nada concebible resulta superflua. No es posible creer en algo sin hacerlo previamente inteligible; resulta ridículo ponerse a predicar a los demás lo que ni maestros ni estudiantes pueden concebir racionalmente...» y en los comienzos del *Diálogo* el filósofo expone: «Éstos —se refiere a los que creen por pura costumbre y tradición— incurren a veces en tal locura que no se avergüenzan declarando que creen todo aquello que admiten ser incapaces de entender como si la fe consistiera en la profesión de palabras más bien que en la comprensión de la mente...». A través del filósofo habla Abelardo, pues el cristiano del Diálogo no suele rechazar las opiniones de aquél. Se limita a matizarlas, a privarlas de validez absoluta y, sobre todo, a integrarlas en la concepción, más compleja, deducible de la Revelación.

Ambas citas pueden entenderse como expresión de un racionalismo sin concesiones a la fe, como si el contenido de esta última se compusiera de mensajes cifrados que la razón descrifra y hace íntegramente comprensibles. Así lo entendió S. Bernardo y de ahí su indignación elemental.

El pensamiento abelardiano no se identifica, pese a todo, con un racionalismo absoluto. Es un racionalismo fuertemente matizado que él hace compatible con su ortodoxia fundamental. En la misma *Historia Calamitatum* asegura que «no abandoné del todo las lecciones sobre Filosofía, pues tenía ese campo bien trillado y esas lecciones eran precisamente la causa de que los estu-

diantes acudiesen a mí como en tropel. Yo hacía que esas lecciones fuesen, por así decir, el anzuelo para que la afición a esa doctrina actuase como un cebo que atrajese a los estudiantes y los ganase posteriormente para la verdadera sabiduría, la sabiduría de Dios...».

No hay razón alguna para dudar de la sinceridad de Abelardo. La Dialéctica y la Ética tienen para él el valor de instrumento y de guía, la primera, y de sendero, la segunda, que conducen a la Teología. Aunque en el *Diálogo* se subraye el valor instrumental de la Dialéctica, esa apreciación se queda, desde luego, algo corta a la vista del papel que aquélla y la reflexión racional, en general, desempeñan en ésta y otras obras de Abelardo. La razón es instrumento pero también es guía y, a veces, hasta juez que interviene de manera decisiva en los espinosos debates teológicos.

El filósofo es el primero en traer a colación un problema que a todos preocupaba y que, probablemente, nadie abordó con tanta claridad y amplitud de miras como Abelardo. Dada la coexistencia de varias religiones, será imposible un acuerdo entre ellas si cada una se encastilla en la fidelidad a sus autoridades. Toda vez que la tradición refuerza el apego a las mismas, aquellas autoridades se van haciendo inaccesibles a la razón. Los más ignorantes acaban imponiendo su tónica por cuanto su apego es más cerrado y acrítico. Las religiones acaban por hacerse excluyentes y fanáticas y la coexistencia más tensa.

¿Qué fuerza puede romper aquel encastillamiento, aquella costra refractaria de la tradición y establecer cuanto hay de común y razonable en las religiones? Sin duda alguna, la razón. Ella será, por eso, la que decida acerca de la superioridad de una u otra.

La argumentación y la investigación racional constituyen una fuerza cultural capaz —cree el autor— de contrarrestar la cerrazón mental, aferrada a fórmulas ciegamente creídas. La razón es, en este sentido, supe-

rior *a ese tipo de fe.* No es casual que tanto en el *Diálogo* como en la *Historia Calamitatum* la defensa de la argumentación se oponga a la mera prédica de fórmulas religiosas, a la pura recitación de dogmas —Abelardo se vio condenado en Soissons a recitar como un niño las fórmulas trinitarias de S. Atanasio— cuya ininteligibilidad se admite de antemano. Es muy verosímil que con ello se estén haciendo referencias críticas a los predicadores cistercientes en su vano empeño de convertir a cátaros y albigenses encastillados, ellos también, en fórmulas teológicas indiscutibles. Abelardo prefiere la discusión racional y ésta presupone en las creencias cierto grado de comprensión. Es necesario que puedan, al menos, hacerse plausibles mediante argumentos *aunque éstos no sean plenamente demostrativos.*

El cristiano no rechaza la exigencia del filósofo de que cuanto uno sostiene desde una posición religiosa ha de ser defendido con argumentos. Lo que rechaza es que todo pueda ser demostrado con plena evidencia, es decir, con argumentos de estricta necesidad lógica.

La distinta perspectiva con la que el filósofo y el cristiano interpretan la sentencia del Papa Gregorio el Grande: «La fe no tiene mérito alguno en aquellos a quienes la razón humana les suministra una prueba» señala la diferencia entre lo que sería un racionalismo consecuente hasta el final y un racionalismo «cristiano», refrenado por la fe. El filósofo interpreta y rechaza de forma clara y rotunda: si cada religión se reserva exigir la creencia en ciertas fórmulas incomprensibles, toda discusión racional será imposible y ello equivale a asentir a la predicación de cualquier credo indiscriminadamente, pues su defensor, apenas surjan preguntas indagatorias, acudirá a la fórmula gregoriana u otra semejante.

La exégesis del cristiano es más compleja y dispersa. Aporta bastante claridad sobre la posición de Abelardo ante la cuestión pero no plena luz sobre la cuestión mis-

ma. Replica primero con palabras un tanto enigmáticas: «Como dice el más grande de los sabios: "Hay caminos que parecen rectos, pero, al cabo, son caminos de muerte"» (Pr. 14, 12). Análogamente, lo que a menudo parecen argumentos racionales, es decir, afirmaciones razonables y congruentes, no lo son en modo alguno. Después va concretando algunos aspectos de su concepción acerca de la función de la razón frente al contenido de la fe. Los resumimos aquí sin la menor pretensión de agotar las muchas y ricas implicaciones condensadas en estas páginas centrales del *Diálogo*:

a) La sentencia gregoriana no se ha de entender como un veto a la investigación racional. Quienes así la entienden dan pruebas de insensatez. b) El asentimiento a una verdad de fe exige un fundamento racional, incluso un argumento sólido. La fe ha de ser, por lo tanto, defendible con la razón. c) Puesto que la exégesis de las proposiciones de fe suscita controversias, éstas no pueden ser zanjadas sin la intervención de la razón, lo que conlleva una comprensión siempre perfectible de aquellas proposiciones. d) Cuando la razón ha hallado argumentos en pro del sentido determinado de cierta proposición de fe, hay que darle a ésta pleno asentimiento, toda vez que no hay razones contrarias o no las hay del mismo peso. e) Las razones en favor de una determinada proposición de fe no tienen por qué ser plenamente demostrativas y en muchos casos no lo podrán ser.

Abelardo busca, sin duda, la prueba racional concluyente en Teología y donde ésta no es posible exige argumentos razonables que hagan ver al adversario del cristianismo que éste cumple las condiciones mínimas sin las cuales sería rechazable: es una doctrina que no da cabida al absurdo y no se compone de fórmulas absolutamente opacas para la razón.

Abelardo ensancha también el ámbito de la razón en cuanto que la considera capaz de hacer inteligible el

orden natural y el de las relaciones ético-religiosas entre el hombre y Dios.

En varios pasajes del *Diálogo* reprocha a los judíos el que exijan «señales» para prestar su crédito a distintas proposiciones doctrinales. Abelardo considera esa actitud como de menosprecio hacia la razón, cuyo origen es también divino. No se puede exigir de Dios que guíe continuamente a los hombres a través de señales. Esa es una actitud de las personas esclavas de los sentidos. Seguramente piensa Abelardo que el hecho de que el Dios del A. T. se muestre tantas veces a través de señales no es un indicio de la superioridad judía frente al cristiano: éste ha recibido la Revelación a través del Verbo y no necesita de tales señales, propias, más bien, para guiar a un pueblo obtuso. Dios ha concedido al hombre la razón y la libertad, que el cristianismo autentifica, y debe saber buscar lo que de verdad hay en una doctrina con esas facultades que hacen al hombre «imagen de Dios».

Aquí nos parece entrever que el gran dialéctico condena indirectamente las ordalías o «juicios de Dios» que aún se practicaban en su tiempo. Se esperaba de Dios que zanjase con una «señal» la cuestión de la inocencia o la culpabilidad. Poco antes de la toma de Jerusalem, el cruzado Pedro Bartolomé se sometió a la «prueba del fuego» para «demostrar» que la pieza de hierro que había encontrado siguiendo una inspiración divina era de la lanza con que Cristo había sido traspasado. Pedro murió a causa de las terribles quemaduras. Tales prácticas le debían parecer a Abelardo recaídas en el A. T. En otro pasaje del *Diálogo* referente al valor de la ley potsitiva hace alusión al «duelo» y a la «prueba del hierro candente» sin que las rechace o apruebe. Como quiera que esas pruebas eran ya poco frecuentes pero se practicaban con el beneplácito de la Iglesia —fueron prohibidas a principios del siglo XIII —Abelardo prefiere no suscitar nuevas disputas por su causa. Su prefe-

rencia por un sistema judicial en donde predominen la prueba racional y los testimonios queda bastante clara en su *Ethica*.

El enfoque con que los temas teológicos del cielo, del infierno y del sumo bien son tratados en el *Diálogo*, no hacen sino confirmar esa tendencia abelardiana a racionalizar al máximo lo que por fe está obligado a creer. La razón no lo es todo para él, pero nada es admisible sin el juicio y análisis previos de la razón.

PREFACIO

Estaba yo mirando desde lo profundo de un sueño cuando, he aquí que tres hombres que avanzaban por distintos senderos se presentaron ante mí. Todavía en sueños, les pregunté al punto a qué credo pertenecían y por qué habían acudido a mí. Dijeron: somos hombres pertenecientes a distintos credos religiosos y aunque todos nos declaramos por igual adoradores de un Dios único, le servimos, no obstante, con una fe y unas formas de vidas distintas. En efecto, uno de nosotros es un gentil, de esos que llaman filósofos y que se conforman con la ley natural. Los otros dos poseen escrituras, siendo judío el uno y cristiano el otro. Habiendo mantenido entre nosotros largas discusiones y controversias acerca de nuestros distintos credos religiosos, acordamos, finalmente, someternos a tu juicio.

Profundamente admirado por todo ello pregunté quién los había conducido o congregado en relación con este asunto y particularmente por qué me habían elegido como juez. Respondió el filósofo: «Ha sido por iniciativa mía por lo que este asunto tomó su curso, pues es tarea propia de los filósofos la de buscar la verdad mediante el razonamiento y seguir en todas las cuestiones no la opinión de los hombres, sino la guía de la razón. Por ello, después de asistir por cierto tiempo y con afán a nuestras escuelas y habiéndome instruido no sólo en sus métodos racionales, sino también en sus

autoridades, me dirigí finalmente a la filosofía moral, que es el objetivo final de las restantes disciplinas y respecto a la cual éstas no son sino sabrosas primicias. Tras haber aprendido en ella todo cuanto pude acerca del bien y del mal supremos y acerca de las cosas que hacen a un hombre feliz o desdichado, examiné de inmediato atentamente los credos de las distintas religiones en torno mío, en las cuales está ahora el mundo dividido. Una vez examinados y comparados entre sí, decidí seguir aquel que más en armonía estuviese con la razón [1].

Dirigí, pues, mi atención a la doctrina de los judíos y a la de los cristianos para discutir la fe y las leyes o razones de una y otra. Hallé que los judíos eran necios y los cristianos locos, si se me permite decir lo último sin ofenderte a ti, que te consideras cristiano. Conversé largamente con uno y otro y como quiera que nuestra disputa aún no ha llegado a conclusión alguna, decidimos someter a tu arbitrio las razones de nuestros respectivos casos.

Sabíamos ciertamente que no eres ignorante del poder de las razones filosóficas ni de los argumentos que cada una de estas leyes aduce en defensa propia. Pues la religión cristiana está de tal modo fundamentada en su propia ley, que denominan el Nuevo Testamento, que ello no supone, sin embargo, el rechazo del Viejo, sino que aquélla pone el máximo interés en el estudio de ambos.

Nos era forzoso escoger un juez para que nuestra

[1] La actitud del filósofo es ya una valiosa indicación del planteamiento abelardiano de las relaciones entre fe y razón. Señalamos aquí algunos rasgos del mismo: a) No se puede asumir un credo religioso sin previo discernimiento racional. b) La razón es capaz de juzgar sobre la superioridad de un credo respecto a otro según armonice más o menos con la evidencia racional. c) La razón acaba reconociendo sus límites y la superioridad de la revelación (cristiana) para fundamentar la moral y dar sentido a la existencia. d) El contenido de la fe no puede ser entendido como un sistema de evidencias racionales, pero sólo puede ser aceptado en cuanto no contradictorio con la razón y en virtud de la superioridad a que se alude en c). (V. Introducción.)

controversia llegase a su final y sólo pudimos hallar uno perteneciente a una de las escuelas de pensamiento.»

Y después, como si prodigase el aceite de la adulación y ungiese con él mi cabeza, continuó de inmediato: «Siendo notorio que destacas en grado sumo por la agudeza de tu intelecto y por tus vastos conocimientos en ambas escrituras, en esa misma medida serás, evidentemente, capaz de resolver en este juicio apoyando o defendiendo, dando razón de nuestras respectivas discrepancias. Consta, en efecto, cuán sutil es tu ingenio y cuán abundante el tesoro de tu memoria en sentencias filosóficas y divinas, superando los estudios habituales en vuestras escuelas. Consta asimismo que has brillado en ambas doctrinas más que tus propios maestros e incluso por encima de quienes escribieron acrecentando los distintos saberes. Una prueba evidente de ello nos la brinda esa obra admirable de teología, a la que la envidia no pudo soportar ni tampoco consiguió destruir, sino que más bien engrandeció al perseguirla.»[2]

Dije yo entonces: «Yo no solicito la gracia de ese honor que me habéis reservado, pues, en ausencia de hombres doctos, habéis tomado por juez a un necio. Al igual que vosotros estoy, en efecto, acostumbrado a las vanas disputas de este mundo y no es mi propósito escuchar con la severidad del juez en cosas que yo solía tratar por puro deleite. Sin embargo, tú, filósofo, que no profesas ley alguna y únicamente te sometes a la razón, no sobrestimes la supedioridad que parece asistirte en esta contienda. Tú dispones, desde luego, de

[2] Seguramente se refiere tanto a la *Theologia Summi Boni* (Teología del Sumo Bien) y a la *Theologia Scholarium* (Teología para Escolares). Se le ha reprochado que se ensalce a sí mismo en el *Diálogo*, pero su propósito parece, más bien, defender la ortodoxia de esas obras atacadas en el Sínodo de Sens (1141). Esa defensa sería un indicio más de que la obra está escrita en los últimos meses de la vida de Abelardo. La alabanza por boca del filósofo refleja la admiración que sus discípulos le tributan y con la que se resarce parcialmente de las humillaciones de Sens. El mismo limita a renglón seguido el alcance de esa alabanza.



«Los tres filósofos» del pintor italiano «Il Giorgione» (S. XVI). El Renacimiento comenzó a reflexionar intensamente sobre las relaciones interculturales y sobre las aportaciones de cada cultura al desarrollo del hombre. El cuadro de arriba ha sido diversamente interpretado como tres edades de la vida, o como tres épocas de la humanidad (clásica, media y moderna) o como el encuentro entre pensadores de distintas culturas.

dos espadas para la lucha, mientras que los demás sólo cuentan con una para atacarte. Tú puedes actuar contra ellos tanto con la razón como con la palabra escrita, mientras que ellos nada pueden objetar contra ti, basándose en la Ley, puesto que tú no reconoces la Ley. Y al esgrimir contra ti la razón serán tanto más débiles cuanto que tú eres más diestro en el uso de aquélla y dispones de una armadura filosófica más poderosa. Como quiera, no obstante, que hayáis tomado esta decisión de común acuerdo y de forma unánime y viendo que cada uno de vosotros confía en sus propias fuerzas, nuestro pudor no debiera, en modo alguno, truncar vuestra audaz iniciativa, tanto menos cuanto que pienso extraer alguna enseñanza de ella. Pues, como recuerda uno de los vuestros, no hay doctrina, por falsa que sea, que no lleve entremezcladas algunas verdades. Y creo que por muy frívola que sea una disputa contendrá algún argumento instructivo. Es por ello por lo que el más grande de los sabios, para atraer hacia sí la atención del lector, dice en el exordio de los Proverbios: «*Que atienda el sabio y crecerá en doctrina y el inteligente aprenderá a hacer proyectos*». Y Santiago Apóstol dice: «*Que cada uno sea diligente para escuchar y tardo para hablar*» (St.. 1, 19).

Ellos asintieron y se congratularon por mi consentimiento.

DIÁLOGO ENTRE UN FILÓSOFO, UN JUDÍO Y UN CRISTIANO

EL FILÓSOFO Y EL JUDÍO

[Pluralidad de credos religiosos y necesidad del discernimiento racional para optar, eventualmente, por uno de ellos.]

EL FILÓSOFO. — Puesto que yo considero suficiente la ley natural, que es la primera ley, me corresponde a mí también ser el primero en interrogar a los otros. He sido yo quien os ha reunido para inquirir acerca de las escrituras añadidas con posterioridad. Y digo que aquella ley es la primera no sólo en el tiempo, sino también por naturaleza. Sin duda todo lo que es más simple, es, por naturaleza, previo a lo que es más complejo. Pero la ley natural, es decir, la ciencia de las costumbres, a la que llamamos ética, cònsiste únicamente en las enseñanzas morales. Sin embargo, la doctrina de vuestras leyes añade a esas enseñanzas ciertos preceptos simbolizados por signos externos que me parecen completamente superfluos y que examinaremos en su lugar adecuado.

Ambos concedieron al filósofo el primer puesto en el inicio de la controversia.

Dijo aquél después: Os pregunto en primer lugar a ambos algo que os concierne por igual, ya que los dos os basáis en la Escritura, a saber, si fue la reflexión racional la que os llevó a vuestros respectivos credos

religiosos o si, sencillamente, os limitáis a seguir en esto la opinión de los demás hombres y el apego a vuestro pueblo. De ser cierto lo primero, ello merecería, sin duda, mi plena aprobación, mientras que de darse el segundo caso ello merecería un rechazo total. Creo, no obstante, que ningún hombre de conciencia sensata negaría la verdad de lo segundo y menos aún si se tiene en cuenta que la abonan numerosos ejemplos. Pues sucede a menudo que cuando uno de los cónyuges se convierte a un credo religioso distinto, los niños mantienen firmemente la fe de aquel progenitor con quien permanecen, ya que puede más en ellos la educación que los lazos de sangre o la razón. Por ello, sin que nada importe quiénes sean los responsables de su crianza, los niños los reconocerán como padres suyos si los instruyen en la fe y les dan su alimento. No se le ocultaba eso a quien dijo: «*El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre*» (Jn. 5, 19).

Pues cada hombre abriga cierto amor natural por su propio pueblo y por aquellos con quienes se ha criado, de modo que todo cuanto se diga contra la fe de aquéllos le resulta odioso. Haciendo de la costumbre una segunda naturaleza, sostienen obstinadamente de adultos todo cuanto aprendieron de niños y no teniendo capacidad para entender muchas de las cosas que se dicen, afirman creerlo. Pues, como nos recuerda el poeta: «Un vaso conservará por mucho tiempo el perfume de la primera substancia que contuvo (Horacio. Epist. 1, 2). En este sentido argumenta, sin duda, el filósofo, que dijo: «*Guárdate muy bien de juzgar como sagrado todo cuanto hayas asimilado en tu aprendizaje de adolescente*», pues sucede con frecuencia que un tratado de filosofía más maduro desecha aquellas cosas aptas para oídos más jóvenes. Sorprende, en efecto, que aunque el entendimiento humano se enriquezca a lo largo de las generaciones y con el transcurso del tiempo, eso pase en todos los ámbitos, pero no en lo tocante a cuestiones

de fe y ello pese a que en relación con ellas amenacen los más grandes peligros. No hay progreso en este sentido, pues tanto en el caso de los jóvenes, como en el de los adultos, de los cultos como de los iletrados, puede decirse que todos ellos abrigan el mismo sentimiento respecto a la fe. Y se estima que es especialmente firme en ella aquel que no rebasa el sentido común del pueblo.

Resultado forzoso de todo ello es que a nadie se le permita inquirir entre su propio pueblo acerca de lo que debería ser creído, ni nadie puede dudar impunemente de lo que todos afirman. Pues resulta embarazoso para los hombres el que se les interrogue sobre aquello acerca de lo cual no pueden dar una respuesta satisfactoria. Nadie, en efecto, que desconfíe de sus propias fuerzas iniciará, espontáneamente, una disputa, y sólo aquel que espera la gloria del triunfo se lanzará voluntariamente a la batalla. Éstos incurren a veces en tal locura que no se avergüenzan declarando que creen todo aquello que admiten ser incapaces de entender, como si la fe consistiera en la profesión de palabras más bien que en la comprensión de la mente y fuera más bien asunto de la boca que del corazón. De ahí que éstos se vanaglorien al máximo por el hecho de que parecen creer cosas tan excelsas que ni pueden expresar en palabras ni concebir con la mente. La adhesión de cada uno a su propio credo religioso los hace tan fatuos y orgullosos que consideran indignos de la misericordia de Dios a todos cuantos no participan de sus creencias y, juzgando así condenados a todos los demás, proclaman que sólo ellos serán dichosos.

Así pues, después de considerar por largo tiempo la ceguera y la soberbia del género humano me volví a la divina misericordia implorándole humilde e insistentemente para que se dignara alejarme de tal torbellino de errores y de tan miserable Caribdis y me encaminara, lejos de tales tormentas, hasta el puerto de salvación. Me véis ahora ávido de llegar a éste, como un estudiante

que atiende con entusiasmo a los argumentos de vuestras respuestas[3].

EL JUDÍO. — En realidad preguntas a la vez a los dos, pero no conviene que dos personas respondan al mismo tiempo no sea que la pluralidad de interlocutores impida el mutuo entendimiento. Si se está de acuerdo en esto, responderé yo primero, puesto que nosotros hemos sido los primeros en venerar a Dios o, si se quiere, fuimos los que primero recibimos la instrucción de la Ley. Y, por cierto, este hermano que se declara cristiano, allí donde advirtiera cualquier deficiencia o insuficiencia mía, sabrá en todo caso subsanarla, pues, estando provisto de uno y otro Testamento, como quien está armado de dos cuernos, podrá resistir y combatir al enemigo con más eficacia.

EL FILÓSOFO. — Estoy de acuerdo.

EL JUDÍO. — No obstante quisiera hacerte una advertencia previa antes de que empecemos la contienda acordada no sea que si por acaso te vieras prevalecer sobre mi simplicidad por la fuerza de los argumentos filosóficos te jactes por ello de haber vencido a los nuestros y conviertas la pobreza de ingenio de un pobre hombre en ignominia de todo un pueblo o pretendas refutar su fe por la flaqueza de un hombre particular reputándola falsamente por errónea al haber fallado yo en su defensa.

EL FILÓSOFO. — También esa observación me parecería muy oportuna para el caso. La juzgo, sin embargo, totalmente superflua, ya que no debes dudar de que yo

[3] Abelardo critica a quienes se apegan fanáticamente a su fe por pura constumbre o tradición. Les hacen el juego a éstos quienes consideran que los «altos misterios» no deben ser sometidos al examen racional. De ambas actitudes se deriva una fe obtusa que cree en fórmulas verbales oídas, pero no entendidas. Si se quiere acabar con la «cerrazón» de cada religión, es preciso el diálogo racional. En un poema dedicado a su hijo Astrolabio Abelardo lamenta que los creyentes de cada religión se aferren a la tradición y no examinen racionalmente su fe. En la carta VIII a Eloísa subraya que cuando se enfrente la costumbre y lo racional hay que dar clara preferencia a lo último por vieja y respetada que sea la costumbre.

me esforzaré por inquirir la verdad y no por hacer alardes propios de la arrogancia. Y no lo haré discutiendo como un sofista sino examinando los argumentos como un filósofo y, lo que es más importante, buscando la salvación de mi alma.

EL JUDÍO. — Que el Señor mismo que parece haberte inspirado ese celo en inquirir acerca de él con tanta solicitud en aras de la salvación de tu alma nos conceda que este encuentro sea tal que mediante él tú lo encuentres para tu propio beneficio. Sólo me falta responder ahora a tus preguntas en la medida en que Él me lo permita.

EL FILÓSOFO. — Ciertamente eso se ajusta a los términos de nuestro acuerdo.

EL JUDÍO. — Es cierto, evidentemente, que mientras los hombres son niños y todavía no gozan del uso de razón siguen la fe y la costumbre de aquellas personas con las que viven y especialmente las de aquellas a quienes más aman. Pero, una vez adultos y capacitados para regirse por su propio arbitrio, deberían confiarse a su propio juicio y no al ajeno. Lo que entonces conviene no es tanto seguir la opinión de los demás como escrutar uno mismo la verdad. Menciono estas cosas previamente porque si bien es posible que sean el afecto por la parentela y la costumbre que primeramente aprendimos las que nos condujeron inicialmente a nuestra fe, ahora es la razón más bien que la opinión la que nos mantiene en ella.

EL FILÓSOFO. — Te ruego nos hagas manifiesta cuál es esa razón y con ello me daría por satisfecho.

EL JUDÍO. — Si esta Ley que seguimos nos ha sido dada por Dios, como creemos, entonces no se nos debiera censurar por obedecerla. Deberíamos, en cambio, ser recompensados por esa obediencia y quienes la desprecian están en un craso error. Pues incluso si no podemos convenceros de que aquélla ha sido dada por Dios, vosotros, por vuestra parte, tampoco podéis refutar esa presunción. No obstante, permíteme aducir un ejemplo to-

mado de la práctica de la vida humana y te ruego que me aconsejes después en este asunto. Supón que soy el siervo de un señor a quien temo en gran manera ofender y que tengo por compañeros a otros muchos siervos poseídos del mismo temor. Éstos me dicen que mi señor dio, en mi ausencia, una orden válida para todos sus siervos y de la que yo, no obstante, soy ignorante. Ellos la están llevando a cabo y me exhortan a hacer lo mismo. ¿Qué me aconsejas hacer si me asaltaran dudas acerca de una orden así, dada en mi ausencia? No creo que tú o cualquier otro me recomiende que desdeñe el consejo de todos los siervos y que, siguiendo mi propia opinión, me desentienda de lo que todos ellos están llevando a cabo y que, según común testimonio, fue lo que el señor prescribió, y menos aún si la orden parece ser tal que no puede ser refutada con argumentos racionales. ¿Por qué debatirme en la duda acerca de un peligro pudiendo estar exento de él? Si el señor ordenó algo que el testimonio de todos corrobora y que además parece absolutamente razonable, sería totalmente inexcusable para mí el no obedecer. Si, con todo, engañado por el consejo, exhortación y ejemplo de mis compañeros hago lo que no fue ordenado, incluso aunque no fuese necesario hacerlo, ello debe imputarse a aquéllos antes que a mí, pues fue el respeto hacia el señor lo que me determinó a la acción.

EL FILÓSOFO. — Verdaderamente tú mismo has expresado el consejo que solicitaste y ninguna persona sensata disentiría de él. Pero aplica el ejemplo de esta analogía propuesta al asunto que investigamos.

[Si Dios es providente es natural que haya legislado en favor de los hombres. Si ello es así ninguna ley puede reivindicar con más derecho que la mosaica ser la Ley de Dios. Esa Ley es, además, conforme con las exigencias de la razón y la moral.]

EL JUDÍO. — Como tú mismo sabes, nuestro pueblo ha venido observando obedientemente en el pasado, gene-

ración tras generación, este Testamento que afirman les ha sido dado por Dios. Si bien somos tal vez incapaces de convencer de ello a los descreídos, tampoco hay ninguno de ellos que pueda refutar racionalmente lo que creemos.

Es, sin duda, un acto de piedad, plenamente conforme con la razón y conveniente, además, tanto para la bondad divina como para la salvación de los hombres, el creer que Dios se toma tal cuidado por estos últimos que se digna, incluso, instruirlos mediante una ley escrita que frene nuestra maldad, aunque sea, al menos, por el temor de los castigos. Pues si las leyes de los príncipes seculares fueron instituidas benéficamente con vistas a este propósito, ¿quién objetaría que el más grande y magnánimo de todos los príncipes se haya tomado también ese cuidado? ¿Cómo podría, de hecho, gobernar alguien a los súbditos de un pueblo si, por ejemplo, cada uno de aquéllos, abandonándose a su propia voluntad, siguiera su particular elección? ¿O cómo podría alguien reprimir la maldad de todos mediante el justo castigo de los malhechores a menos que previamente se establezca una ley que prohíba la comisión de delitos? Por esta razón me parece evidente que la ley divina le fue dada previamente a los hombre de modo que el mundo, a través de esa merced, pudiera recibir de Dios su comienzo y su autoridad, con vistas a reprimir la maldad mediante la institución de las leyes. En caso contrario parecería claro que Dios no se interesó por los asuntos humanos y que el curso del mundo está más bien guiado por el azar que regido por la providencia.

Si uno cree verdaderamente que hay una ley dada al mundo por Dios, ninguna otra tiene tantas razones de peso para serlo como la nuestra, a la que su antigüedad y la común opinión de los hombres han revestido de tal

autoridad[4]. Supón finalmente que yo estuviese en duda, como tú lo estás, respecto a si fue Dios quien estableció esta ley, confirmada, no obstante, por tantos testigos y por la razón. Pese a ello te verás obligado, de acuerdo con la conclusión de la antedicha analogía a aconsejarme que le preste obediencia, tanto más cuanto que mi propia conciencia me inclina a ello.

Comparto contigo la fe común en la verdad de un solo Dios. Yo lo amo, quizá, tanto como tú, y además de ello le manifiesto este amor por medio de obras de las que tú prescindes. Si en nada aprovechasen estas obras, ¿En qué me pueden dañar, aun no habiendo sido ordenadas, toda vez que no han sido prohibidas? Y, además, ¿Quién podrá censurarme el que trabaje más generosamente por el Señor, aunque no esté obligado a ello por ningún precepto? ¿Quién censuraría esta fe que, como ya se dijo, ensalza en grado sumo la bondad divina e inflama en nosotros un gran amor hacia Él, tan preocupado por nuestra salvación que se dignó instruirnos por medio de una ley escrita? Por lo tanto, o lanzas una acusación concreta contra esa ley o dejas de inquirir por qué la seguimos.

Todo el que piense que nuestro constante fervor, que tantas pruebas ha resistido, será privado de recompensa, está afirmando que Dios es sumamente cruel. Probablemente no se conoce ningún pueblo, ni se cree que pueda haberlo, que haya perseverado tanto como nosotros y soportado tantas cosas por amor a Dios. Y nadie puede pretender que haya señal alguna de pecado que no haya sido borrada por el fuego de esta aflicción. Dispersos entre todas las naciones, sin rey ni príncipe

[4] Para el judío, el mundo civilizado se limita al que abarcan las tres religiones: mosaica, cristiana y musulmana, pero las dos últimas basan su legitimidad en la primera. Hay, por lo tanto, un consenso universal respecto a la aceptación de la primera como divina. Yehuda Ha Levi dice en su poema *El Kuzari* que el Cristianismo y el Islam son ramas alimentadas por la savia del tronco y las raíces: la fe mosaica.

terrenal, ¿no soportamos acaso la carga de tales exacciones que casi cada día de nuestra miserable existencia pagamos la deuda de un insoportable rescate? Realmente, se nos juzga merecedores de tal desprecio y de tal aversión que, quienquiera que nos infiera una injuria estima que ésta es máximamente justa y el más alto sacrificio que se pueda ofrecer a Dios. Creen, en efecto, que la calamidad de este duro cautiverio sólo nos ha sobrevenido por la suprema ira de Dios y atribuyen a justa venganza las crueldades de todo tipo que tanto paganos como cristianos nos infligen. Los paganos, ciertamente, acordándose de las antiguas opresiones mediante las que, al comienzo, ocupamos su tierra y después los debilitamos y destruimos con continuas persecuciones, consideran todo el daño que nos hacen como una justa represalia. Los cristianos, por su parte, creen tener una causa aún mayor para perseguirnos, puesto que, según ellos, matamos a su Señor. ¡He aquí entre qué gentes peregrinamos en nuestro exilio y a cuyo patrocinio tenemos que confiarnos! Ponemos nuestras vidas en manos de nuestros enemigos acérrimos y nos vemos obligados a creer en la buena fe de los infieles. El sueño mismo, que aporta el máximo descanso y restaura las fuerzas naturales, nos inquieta con tales preocupaciones que incluso cuando dormimos no pensamos en otra cosa sino en el peligro que acecha nuestras gargantas. No hay camino seguro abierto ante nosotros, de no ser el camino hacia el cielo y nuestra misma morada es para nosotros lugar de peligro. Cuando hemos de ir a cualquier lugar vecino hemos de pagar un cuantioso precio por los servicios de un custodio que no nos inspira, él mismo, demasiada confianza. Los mismos príncipes que nos gobiernan y por cuyo patrocinio pagamos onerosamente están tanto más deseosos de nuestra muerte cuanto que tras ella nos arrebatan con

toda libertad nuestros bienes[5]. Confinados y oprimidos por todo ello, como si el mundo entero se hubiese conjurado contra nosotros solos, resulta incluso admirable el que se nos permita vivir. Se nos veda poseer campos y viñas, ni otros bienes raíces porque no hay nadie que nos los pueda proteger de atentados manifiestos u ocultos. Consiguientemente, la principal fuente de ganancia que nos queda es la de prestar a interés a los extraños como sostén de nuestra vida miserable. Pero es eso precisamente lo que nos hace más odiosos frente a aquellos que se consideran abrumados por la carga usuraria. Nuestra misma situación es, por lo demás, tan elocuente que hace patente ante todos, mejor que lo haría la lengua, hasta qué punto es extrema la miseria de nuestras vidas y cuán grandes son los peligros que incesantemente hemos de afrontar.

A nadie que la haya examinado se le ocultan cuántas dificultades acarrean los preceptos de la Ley, de modo que el yugo de la misma nos impone una aflicción tan intolerable como la tiranía de los hombres. ¿A quién no causaría aversión o temor el mismo sacramento de la circuncisión sea por la vergüenza, sea por el dolor? ¿Qué parte del cuerpo humano es tan sensible como ésa sobre la que la Ley inflige esa herida, sin exceptuar a los niños de corta edad? ¿Hay algo tan amargo como las hierbas silvestres que mojamos en el condimento del sacrificio pascual? ¿Quién no advierte también que nos están vedadas todas las comidas deliciosas y especialmente las de fácil preparación? Toda la carne que haya sido antes tocada por una fiera es impura para

[5] El rey inglés Enrique II (1154-1189) fue el primero que decretó que las deudas contraidas con un judío debían ser pagadas a la corona. De las palabras del judío del *Diálogo* se desprende que ya antes los reyes se apoderaban de los bienes de judíos difuntos. La teología de entonces justificaba esa conducta: los judíos han de ser considerados siervos del príncipe cristiano y deben pagar con esa servidumbre su pecado de deicidio. Los bienes del siervo son del señor. Expulsado gradualmente de casi todos los oficios, el judío hubo de refugiarse en la usura, lo que le hizo aún más odioso.

nosotros y nos está vedado comer animales que hayan muerto ahogados o por causa natural. Únicamente se nos permite comer aquellos animales que hayamos sacrificado nosotros mismos y de los que hayamos separado cuidadosamente la grasa y las venas. Esto representa para nosotros una carga no pequeña, sobre todo porque no tenemos suficientes medios para adquirir un animal entero. Pues así como nosotros aborrecemos de la carne sacrificada por los gentiles, ellos aborrecen de las que nosotros preparamos. Análogamente nos abstenemos de beber el vino preparado por extraños.

De todo lo cual resulta claro cuán duro es este exilio que sufrimos por Dios entre vosotros. Por último, ¿A quien no le resultaría aborrecible no ya el someterse a la aspereza de nuestras penas legales, sino incluso el imponerlas a los reos? ¿Quién soportaría el tomar ojo por ojo, diente por diente e incluso vida por vida hasta de su propio hermano (Ex. 21,24)? Más aún, ¿Quién soportaría tener que sufrir esto en su propia carne, con tal de no entrar en conflicto con la Ley? De estas observancias y de otras muchas se desprende claramente que cada uno de nosotros que cumple con la Ley puede, en justicia, confesar con el salmista: «*La palabra de tus labios he guardado, ajustando mis pasos por duros caminos*» (Sal. 17,4).

[El esfuerzo por agradar a Dios es común a todas las religiones. No basta, pues, para tener a una por la verdadera. Ni la circuncisión ni la Ley, que distinguen al credo de los judíos, se remuneran con la dicha celeste. El judaísmo no tiene por por lo tanto ninguna ventaja especial.]

EL FILÓSOFO. — Es verdad que este celo que pareces tener para con Dios soporta muchas cosas y muy duras, sea cual sea el propósito.

Pero la cuestión decisiva es si ese propósito es justo o erróneo. No hay, en efecto, ningún credo religioso que no se crea servidor de Dios y que no realice por amor

a Aquél aquellas acciones que estima son de su agrado. No obstante lo cual, ello no te induce a aceptar los credos de todos los demás, sino que te esfuerzas por defender únicamente el tuyo o situarlo muy por encima de los demás. Sin embargo, desearía que considerases hasta qué punto eso es incompatible con la razón, cosa que quiero argumentar a partir de la misma Ley escrita que tú sigues.

El Judío. — Lo acepto de buen grado.

El Filósofo. — Es claro que antes de la entrega de la Ley y de la observancia de los sacramentos legales, la mayoría de los hombres se contentaba con la ley natural, consistente en el amor a Dios y al prójimo. Practicaban la justicia y eran plenamente aceptados por Dios. Tal fue el caso, p. ej., de Abel, Henoch, Noé y sus hijos y también de Abraham, Lot y Melquisedec, de todos los cuales hace memoria vuestra Ley y a los que ensalza con énfasis. A Henoch se le menciona, en efecto, cómo siendo tan grato a Dios, que el Señor lo condujo vivo al paraíso, tal y como uno de los vuestros afirma con estas palabras: «*Henoch agradó al Señor y fue arrebatado, ejemplo de penitencia para las generaciones*» (Si. 44, 16). Y de Noé se dice: «*Noé fue el varón más justo y cabal de su tiempo*» (Gén. 6, 9). El Señor dejó clara constancia de cuánto lo amaba salvándole únicamente a él y a su familia como semilla del género humano, mientras que todos los demás se ahogaban en el diluvio: Añade a estos otros insignes patriarcas vuestros, Abraham, Isaac y Jacob por los cuales y por su descendencia se promete la bendición futura a todos los pueblos. Aunque esos patriarcas precediesen a la Ley, considera hasta qué punto gozaban de una prerrogativa más excelente que la de los que vivieron con posterioridad a la Ley, pues se dice de Dios que lo era en especial de esos patriarcas y el mismo legislador, Moisés, lo aplacaba rememorando los méritos de éstos y la promesa que Aquél les hizo. Pues está escrito: «*Pero Moisés tra-*

tó de aplacar a Jahveh, su Dios, diciendo: "¿Por qué, oh Jahveh, ha de encenderse tu ira contra tu pueblo, el que Tú sacaste de la tierra de Egipto con gran poder y mano fuerte? Abandona el ardor de tu cólera y renuncia a lanzar el mal contra tu pueblo. Acuérdate de Abel, de Isaac y de Israel, siervos tuyos, a los cuales juraste por Ti mismo: "multiplicaré vuestra descendencia como las estrellas del cielo; toda esta tierra que os tengo prometida, la daré a vuestros descendientes y ellos la poseerán como herencia para siempre". Y Jahveh renunció a lanzar el mal con que había amenazado a su pueblo» (Ex. 32, 11).

Se desprende de ello cuán grata fue a Dios aquella obediencia desinteresada de los primeros padres, una obediencia a la que ninguna ley les obligaba todavía y con la libertad con la que todavía le servimos. Pero si pretendes que la Ley había comenzado en cierto modo con Abraham, debido al sacramento de la circuncisión, hallará que eso no le valió remuneración alguna por parte de Dios y ello para que no hubiese motivo de jactancia por vuestra parte a causa de la Ley. Y tampoco fue favorecido por una justificación especial ni el Señor lo ensalzó por ello. Está escrito, de hecho, que al igual que los patriarcas anteriores fue justificado, todavía incircunciso, por la fe, como dice este pasaje: *«Y creyó él en Jahveh, el cual se lo reputó por justicia»* (Gén. 15, 6). La religión de Abraham se remonta al tiempo anterior a la promesa de la tierra y de su multiplicación futura, hecha en su favor o en el de sus descendientes. Incluso una vez circuncidado y tras oír del Señor que todos los pueblos serían benditos en él o en su descendencia, no mereció esto en virtud de la circuncisión sino en virtud de la obediencia que le hizo mostrarse dispuesto a sacrificar a su hijo.

En definitiva, si repasáis la historia completa de vuestro Testamento, no hallaréis en él ninguna promesa de recompensa para la circuncisión, sino únicamente



Comerciante medieval judío. A medida que su vida se hacía más insegura y que los gremios de artesanos les iban cerrando las puertas, los judíos se fueron especializando en el comercio y en los negocios bancarios.

que Dios estableció que, quien siendo de la casa de Abraham, no se circuncidase, no sería contado entre los de su pueblo, es decir, entre sus descendientes. Consta, efectivamente, que Dios dijo lo siguiente a Abraham: «*Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y con tu descendencia después de ti... Ésta es mi alianza, que habéis de guardar entre yo y vosotros. Todos vuestros varones serán circuncidados... A los ocho días será circuncidado entre vosotros todo varón... El incircunciso, el varón a quien no se le circuncide la carne de su prepucio, ése será borrado de entre los suyos...*» (Gén. 17, 10-17, 12-17, 14). Y si tú pretendes que ese «ser borrado» debe entenderse asimismo en relación con la condenación del alma, entonces ello nos dará la medida de la irracionalidad del precepto de la circuncisión, pues una vez establecido, sería máximamente peligroso no estar circuncidado, mientras que en el pasado, antes de ser instituido no existía tal peligro. Esa interpretación excluiría, además, del reino de los cielos a todos los niños que muriesen antes del octavo día de vida sin que hubiesen hecho nada malo para merecer esa condenación.

Presta ahora puntual atención a la recompensa que el Señor promete y fija por la observancia de toda la Ley. Nada puedes esperar de Él, a este respecto, excepto la prosperidad terrenal, pues en ningún pasaje verás que se prometa nada distinto de ello. Y no estando nada claro que los judíos recibáis ni siquiera ese beneficio, pues, según tu propia confesión, sois los más afligidos de los mortales, no deja de ser sorprendente que pongáis tal esperanza en la obediencia de la Ley que soportéis por ella tantas cosas y tan duras. Pues probablemente fuistéis desfraudados precisamente respecto a ese beneficio que esperabais de modo especial a causa de la obligación misma de la promesa. Por consiguiente, o no cumplís con la Ley, y en ese caso vais camino de vuestra condenación, o bien quien hizo tales promesas a los fieles a la Ley no guarda fidelidad a las mismas. Sea

cual sea el extremo que escojáis, veo que no tenéis por qué poner vuestra confianza en la Ley. Una remuneración basada únicamente en bienes terrenales no sería, además, gran cosa respecto a la bienaventuranza y, según ello, la vida que os cabría esperar no sería muy diferente a la de las bestias de carga.

Si confiáis en que la observancia de la Ley es de tal relevancia que os hace merecedores tanto de la bienaventuranza en la vida eterna como de la prosperidad en esta vida, ¿por qué, pregunto yo, cuando Dios os invitó a la observancia de la Ley proponiéndoos una recompensa habría de limitarse a prometer lo mínimo silenciando para sí lo máximo? Realmente no habría hablado con sensatez si, sabiendo que la obediencia de la Ley comportaría una y otra remuneración hubiese omitido completamente la más persuasiva. Como ya quedó dicho, no se hace ninguna mención acerca de la recompensa en forma de esa bienaventuranza auténtica y eterna, sino que se propone la prosperidad terrenal hasta convertirla en el único motivo establecido para la obediencia. Se la ensalza hasta el punto de considerarla respuesta satisfactoria a cualquier requerimiento planteado por la posteridad. De acuerdo con ello está escrito que Moisés, el legislador, al instruir al pueblo previniéndolo contra cualquier desobediencia de la Ley, dijo: «*Escucha, Israel..., guardaréis puntualmente los mandamientos de Jahveh, vuestro Dios, los estatutos y preceptos que te ha prescrito; harás lo que es justo y bueno a los ojos de Jahveh para que seas feliz y llegues a tomar posesión de esa tierra buena de la que Jahveh juró a tus padres que arrojaría a todos tus enemigos ante ti, como te ha dicho Jahveh.*

Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo: "¿Qué son estos estatutos, estos preceptos y estas normas que Jahveh, nuestro Dios, os ha prescrito?", dirás a tu hijo: "Éramos esclavos de Faraón en Egipto, y Jahveh nos sacó de Egipto con mano fuerte. Jahveh realizó a nues-

tros propios ojos prodigios y señales grandes en Egipto, contra Faraón y toda su casa. Y a nosotros nos sacó de allí para conducirnos y entregarnos la tierra que había prometido bajo juramento a nuestros padres. Y Jahveh nos mandó que pusiéramos en práctica todos estos preceptos, temiendo a Jahveh nuestro Dios, para que fuéramos felices siempre y nos permitiera vivir como el día de hoy"» (Dt. 6,7; 6,17-24).

E insiste: «*Porque tú eres un pueblo consagrado a Jahveh, tu Dios; Él te ha elegido a ti para que seas el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra... Guarda, pues, los mandamientos, preceptos y normas que yo te mando hoy poner en práctica. Y por haber escuchado estas normas, por haberlas guardado y practicado, Yahveh, tu Dios, te mantendrá la alianza y el amor que bajo juramento prometió a tus padres. Te amará, te bendecirá, te multiplicará, bendecirá el fruto de tu seno y el fruto de tu suelo, tu trigo, tu mosto, tu aceite, las crías de tus vacas y las camadas de tus rebaños, en el suelo que a tus padres juró que te daría. Serás bendito más que todos los pueblos. No habrá macho ni hembra estéril ni en ti ni en tus rebaños. Jahveh apartará de ti toda enfermedad; no dejará caer sobre ti ninguna de esas malignas epidemias de Egipto que tú conoces, sino que se las enviará a todos los que te odian. Destruirás, pues, todos esos pueblos que Jahveh, tu Dios, te entrega...*» (Dt. 7,6; 7,11-16).

Y una vez más: «*Yo daré a vuestro país la lluvia a su tiempo, lluvia de otoño y lluvia de primavera, y tú podrás cosechar tu trigo, tu mosto y tu aceite; yo daré atu campo hierba para tu ganado y comerás hasta hartarte...*» (Dt. 11,14-15).

«*...Y vendrán sobre ti y te alcanzarán todas las bendiciones siguientes, por haber escuchado la voz de Jahveh, tu Dios. Bendito serás en la ciudad y bendito en el campo. Bendito será el fruto de tus entrañas, el produc-*

to de tu suelo, el fruto de tu ganado, el parto de tus vacas y las crías de tus ovejas. Benditas serán tu cesta y tu artesa. Bendito serás cuando entres y bendito cuando salgas... Prestarás a naciones numerosas y tú no tendrás que tomar prestado...» (Dt. 28, 2-6; 28, 12).

Ves, pues, que en recompensa por el cumplimiento de la Ley se promete a los hombres una bendición similar a la de la prole de los animales de carga, a la de tus manadas de ganado o rebaños de ovejas, sin que se haga mención alguna de una bendición espiritual del alma. Tampoco se promete nada a los fieles ni a los transgresores en relación con la condenación o la salvación del alma. Se mencionan beneficios o desventajas materiales y se silencian por completo los beneficios supremos.

Te pregunto además si ahora, después que os fue dada la Ley, ocurre, como en el tiempo anterior a ésta, que a algunas personas les baste únicamente la ley natural para salvarse, a saber, prescindiendo de aquellas obras externas propias de la Ley. No puedes, razonablemente, negarlo, puesto que es evidente que esta Ley os fue dada únicamente a vosotros, con exclusión de los demás pueblos y que la circuncisión sólo le fue impuesta a Abraham y a su descendencia. Realmente sólo los nacidos de Isaac pertenecen a esa descendencia y el Señor dijo a Abraham: «*Pues, aunque por Isaac, llevará tu nombre una descendencia*» (Gn. 21, 12), y después de haber establecido la alianza de la circuncisión, añade: «*Pero mi alianza la estableceré con Isaac* (Gn. 17, 21).

Job, un gentil, quien, como sin duda sabéis, vivió después de Abraham y sin la Ley fue tan ensalzado por el Señor que éste dijo de él: «*No hay nadie como él en la tierra; es un hombre cabal, recto, que teme a Dios y se aparta del mal*» (Job. 1, 8). Mostrándonos su propia justicia, de la que debiéramos tomar ejemplo, Job no menciona para nada las obras de la Ley, sino únicamente las obras de la ley natural, de cuya bondad la misma razón natural convence a todos y cada uno: «*¿He cami-*

nado junto a la mentira? ¿He apresurado mi paso hacia la falsedad? ¿Me he negado al deseo de los débiles? ¿Dejé desfallecidos los ojos de la viuda?» (Job 31, 5-31, 16). Así, con la palabra y el ejemplo, estableció una ley válida, por así decir, para todos nosotros, los gentiles. De ahí que Salomón asegure con las siguientes palabras que las preces de los gentiles serán escuchadas al igual que las de los judíos: «*También al extranjero que no es de este pueblo de Israel, al que viene de un país lejano a causa de tu Nombre, porque oirá hablar de tu gran Nombre, de tu mano fuerte y de tu tenso brazo, y vendrá a orar a esta casa, escucha tú desde los cielos, lugar de tu morada, y haz según cuanto te pida el extranjero, para que todos los pueblos de la tierra conozcan tu nombre y te teman como tu pueblo Israel...*» (1 Rey. 8,41-43).

He aquí, pues, que según esa promesa, Dios prestará atención a las oraciones de los extranjeros y de todos los que oren y puesto que todos ellos temen a Dios, al igual que vosotros, ¿por qué, pues, habrían de desesperar de su salvación estando escrito: «*Dichoso el hombre que teme a Jahveh*» (Sal. 34, 10).

Por último, la Escritura recuerda que vuestro Jeremías, que vivió mucho después de que se instituyesen la circuncisión y los sacramentos de la Ley y que era, sin duda, descendiente de Abraham, fue santificado ya antes de nacer, pues el Señor le habló así: «*Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía y antes de que nacieses te tenía consagrado*» (Jr. 1, 5). ¿Cómo, te pregunto, puedes afirmar que todas esas cosas son necesarias para nuestra salvación y santificación si aquél fue santificado sin ellas ya incluso antes de nacer? ¿Y qué fue aquella santificación sino el hecho de que acaso ya entonces gracias a la divina inspiración creía en Dios y le amaba? Con seguridad que esa fe y ese amor harán de todo el que los posea un hombre

justo aunque carezca de cualesquiera otras condiciones exteriores.

Si estas cosas bastan para la salvación de algunas personas antes e incluso después de la Ley, ¿qué necesidad había de añadir el yugo de la Ley y de aumentar las transgresiones a causa de la multiplicación de preceptos? Pues donde no hay ley no puede darse violación de la misma. Y el deso que cada cual tiene de obtener algo se vuelve tanto más ardiente cuanto más claramente advierte que se lo apartan o se lo retienen con cierta violencia. Como dice el poeta: «Apetecemos lo que está prohibido y deseamos lo que se nos niega» (Ovidio, Amores 3, 4). Al considerar esto atentamente, uno de los vuestros que niega que nadie se salve por las obras de la Ley, dice así: «*Porque la Ley produce la cólera, por el contrario donde no hay Ley, no hay transgresiones*» (Rom. 4, 15). Más aún, demostrando que vuestra Ley no solamente no borra el pecado sino que más bien lo aumenta, añade poco después: «*La Ley, en verdad, intervino para que abundara el delito*» e insiste de nuevo: «*Yo no conocí el pecado sino por la Ley. De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la Ley no dijera: "¡no te des a la concupiscencia!". Mas el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencia, pues, sin Ley, el pecado estaba muerto. ¡Ah. Vivía yo un tiempo sin Ley! Pero en cuanto sobrevino el precepto, revivió el pecado y yo morí; y resultó que el precepto, dado para la vida, me fue para muerte, etcétera*» (Rom. 7, 7-10).

Aunque sé, ciertamente, que no admites la validez de estos testimonios, resulta, sin embargo, claro, que ningún hombre razonable disentiría de ellos. ¿Cómo es que Él os constituyó en un pueblo especial al daros la Ley y por qué razón llama a Israel su primogénito, a quien sin motivo razonable abruma con semejante carga? ¿Quién podría, además, excusaros de la maldición de la Ley, toda vez que, según propia confesión, habéis

perdido por vuestros pecados la tierra de promisión, fuera de la cual no estáis en situación de cumplir con aquélla? A causa de ello ni se os permite aplicar los castigos de vuestra justicia, ni os es lícito celebrar los sacrificios, ni hacer ofrendas para expiar vuestros pecados, ni siquiera entonar los cánticos de las divinas alabanzas. Vosotros mismos lo reconocéis al decir: «*¿Cómo podríamos cantar un canto de Jahveh en una tierra extraña?*» (Sal. 137, 4). Es, por tanto, evidente que habéis perdido tanto las obras como las palabras de la Ley, e, igualmente, su recompensa. Pues ni vosotros ni vuestras esposas podéis purificaros mediante sacrificios y ofrendas, ahora forzosamente omitidos, ni podéis consagraros al Señor, privados como estáis de templo y sacerdotes. De este modo, vosotros, que no pedistéis del Señor otra cosa que bienes terrenales y que únicamente obtuvistéis la promesa de una recompensa terrenal, carecéis, como ya se dijo, del consuelo de la dignidad terrenal [6].

[La Ley (mosaica) no contradice sino que hace más firme y lleva a su perfección la ley natural. Hace de Israel un pueblo santo, el «pueblo de Dios». Siendo una Alianza eterna abarca también la recompensa celestial. Sería absurdo, por lo demás, que consiguiesen esta última otros pueblos y Dios la negase al suyo propio.]

EL JUDÍO. — Has expuesto toda una serie de objeciones, de forma que no es fácil recordarlas todas para responder ordenadamente a cada una de ellas. Trataré,

[6] El filósofo muestra la superioridad de la ley natural respecto a la Ley (mosaica) haciendo ver que aquélla da un premio superior (la salvación espiritual) a un costo menor, es decir, sin tantas restricciones. Se entrevé una justificación de la Ley de carácter ambivalente: se compensaba al pueblo judío que no tenía antes ni tierra propia. Al mismo tiempo se le ponía encima una pesada carga por su obcecación y su apego a los bienes materiales. Lo poco que la Ley tenía de gratificante lo perdieron los judíos con la diáspora. Al mismo tiempo el filósofo introduce un tema paulino que encarna un punto de vista más racional: si se exageran las restricciones las cosas más nimias se convierten en deseables y en ocasión de pecado.

con todo, de darles respuesta a medida que acudan a mi mente.

Aun concediendo que los hombres puedan salvarse todavía en nuestro tiempo mediante la sola ley natural, a la manera de los primeros santos, es decir, sin circuncisión y sin las otras prescripciones carnales de la Ley escrita, no por eso hay que admitir que estas últimas fueron añadidas innecesariamente, sino que son de gran utilidad para acrecentar o proteger de forma más segura la religión y reprimir más eficazmente la maldad. Examinemos, pues, algunas de las razones que tú mismo has aducido.

Mientras los creyentes vivieron por doquier mezclados entre la población de los infieles y el Señor aún no les había concedido una tierra propia, ninguna ley los separaba aún de aquellos entre los cuales habían de vivir forzosamente, para evitar la enemistad que de un modo distinto de vida habría originado. No obstante, después que el Señor obligó a Abraham a alejarse de su tierra y de su propia parentela para darle a él y a su descendencia una tierra en calidad de herencia que los separase de los gentiles, decretó asimismo separarlos complepletamente mediante las obras corporales de la Ley. La posibilidad de que los infieles corrompiesen a los fieles sería tanto menor cuanto mayor fuese la separación geográfica y la de los ritos externos de unos y otros. Por consiguiente, después de prometer a Abraham y a su descendencia la tierra en la que el Señor reuniría para sí un pueblo, constituyéndolo, por así decir, en su propia nación, comenzó de inmediato a instruirlos en la Ley según la cual había de vivir allí, empezando por la circuncisión. Naturalmente el Señor sabía cuán duro de cerviz sería nuestro pueblo y con qué facilidad se inclinaba a la idolatría y a las costumbres depravadas de los gentiles, como los hechos pusieron más tarde de manifiesto. De ahí que, interponiendo las observancias legales a manera de un muro, decretó que sus ritos los

separasen de los gentiles hasta el punto de que no se vinculasen con ellos por ningún lazo social, ni de trato ni de amistad, sino que más bien suscitasen en ellos una enemistad perpetua contra sí. La unión matrimonial y la comida en común, suelen, efectivamente, establecer una gran familiaridad entre los hombres. Por ello, para eliminar de raíz esas dos ocasiones, el Señor instituyó la circuncisión y nos prohibió comer manjares delicados.

Pues el signo de la circuncisión parece repugnar tanto a los gentiles que si solicitásemos a sus mujeres, éstas no darían en modo alguno su consentimiento, creyendo que la mutilación de tal miembro es una gran ignominia y detestando esa marca divina de nuestra santidad como si fuese idolatría. Pero incluso si ellas nos ofreciesen su consentimiento, nosotros nos estremeceríamos de horror antes de contaminar ese miembro con la ignominia de las mujeres de los infieles, pues ese miembro está santificado ante el Señor, precisamente mediante ese signo por el que establecimos nuestra alianza con Él solo. Fue por respeto a ese signo por lo que Abraham, sujetando a su siervo por medio de un juramento, le obligó a poner la mano bajo su muslo de modo que el siervo se prevendría tanto más contra el perjurio cuanto más tuviese en consideración la santidad de ese miembro. De acuerdo con eso el Señor nos prohíbe casarnos con paganos y, sobre todo, con aquellos paganos cuya tierra habríamos de poseer, como dice otro pasaje: «*Guárdate de hacer pacto con los habitantes del país en que vas a entrar para que no sean un lazo en medio de ti..., no sea que tomes sus hijas para tus hijos y que al prostituirse sus hijas tras sus dioses hagan también que tus hijos se prostituyan tras los dioses de ellas*» (Ex. 34, 12-14) y Rebeca, previendo esto mucho antes, obligó a su hijo Jacob, por mandato de su padre Isaac, a ir a Mesopotamia a tomar esposa de entre su gente de allí. Así está escrito: «*Rebeca dijo a Isaac: "Me da asco vivir al lado de las hijas de Het. Si Jacob toma mujer de las*

hijas de Het, como las que hay por aquí, ¿para qué seguir viviendo?". Llamó, pues, Isaac a Jacob...» (Gn. 27, 46).

Así pues, aunque no se aduzcan otras razones, basten ésas por ahora. Creo, no obstante, que tu esfuerzo por debilitar o menguar el mérito de la circuncisión o de la Ley a partir de la misma autoridad de las Escrituras puede ser refutado por esa misma autoridad si, p. ej., prestáis puntual atención a aquellos pasajes de las mismas que pareces pretender escamotear pasándolos en silencio al ver que dañaría a tu posición.

Pues cuando él mismo estableció el pacto que entraba en vigor mediante la circuncisión, el Señor dijo a Abraham: «*Y estableceré mi alianza entre nosotros dos y con tu descendencia después de ti, de generación en generación: una alianza eterna de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad*» (Gn. 17, 7). Al hablar, pues, de una alianza eterna de «*ser yo tu Dios y el de tu posteridad*» está mostrando claramente que con la circuncisión nos hacemos aliados de Dios para siempre y es por eso por lo que merece tenerlo como Dios del que no nos separaremos ni en esta vida ni en la futura. Él mismo lo reitera para reforzar nuestra memoria, añadiendo estas palabras: «*Mi alianza estará en vuestra carne como alianza eterna*» (Gn. 17, 13), lo que equivale a decir que así como la circuncisión una vez hecha en la carne es irreversible, tampoco ninguno de nosotros podrá ya nunca más ser apartado de Dios, quien, confortándonos de modo especial, dice: «*Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios*» (Ex. 6, 7).

Por consiguiente, Él afirma de sí mismo que es, de un modo especial, el Dios de los hebreos y no sólo Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Ciertamente se ha querido significar que el que Dios sea especialmente Dios de Abraham y de sus hijos depende tanto del hecho de la circuncisión que, antes de ésta, no era denominado ni Dios de éstos ni de los hombres en general. Sin embar-

go, él instituyó la circuncisión como un signo adecuado de esa alianza entre él mismo y nosotros, de forma que a todos los engendrados por ese miembro, especialmente consagrado tras someterse obedientemente a la circuncisión, se les insta también a que se consagren a sí mismos al Señor, en virtud del instrumento mismo por el que fueron engendrados. De este modo se circuncidan interiormente alejando los vicios de su corazón al igual que lo han hecho ya exteriormente en su carne. De este modo, al amputar el prepucio de aquel miembro, rompen también en cuanto a las costumbres con su antiguo origen vinculado a los infieles caldeos o juntamente con Abraham emigran separándose de ellos en sentido físico y, en mayor medida, en sentido moral. Así lo recuerda David al invitar con estas palabras al alma fiel: «*Olvida tu pueblo y la casa de tu padre*» (Sal. 45, 11).

Es por esto por lo que el Señor, comparando a su pueblo con una viña de su elección se queja de que ésta diese no uvas sino agraces (Is. 5, 2). Así como al conjunto del pueblo se le compara a una viña, a cada creyente se le compara adecuadamente a una vid y sus genitales, a los sarmientos. Sin embargo, las ramas de la vid darán uvas agraces más bien que uvas en sazón y seguirán siendo silvestres de no ser que se poden. Así pues, de acuerdo con ese simil, la amputación del prepucio simboliza la diligencia de la solicitud divina respecto a nosotros, que inicia así su esmerado cultivo en favor nuestro.

Y si recapacitases también sobre cuál fue el comienzo del pecado humano de nuestros primeros padres y sobre cuál fue la sentencia de castigo pronunciada contra la mujer con estas palabras: «*Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos*» (Gn. 3, 16), verás que el hombre, al participar del pecado, se hace justamente copartícipe del castigo y de modo especial en su miembro genital para que sufra, en justicia, precisamente en aquel miembro con el que engendra hijos que han de

morir en el exilio de esta vida presente. Pues por su propia transgresión fuimos todos arrojados del paraíso, tanto él como nosotros, a los duros trabajos de esta vida. Justo es, en efecto, que la mujer, que padece en sus partos, sufra por causa de ese miembro por el que llega a concebir y dar a luz y que pague con el castigo del parto por el placer mismo de la concupiscencia de que goza en el momento de la concepción. Y, aparte de ello, paga la pena que mereció por pecar. Ya que fue ella la primera que pecó, arrastrando después al hombre al pecado, resultaba congruente que también precediese a éste en el castigo. Pero Dios no se demoró en absoluto por lo que respecta al castigo del varón mismo, castigo que fijó al punto con estas palabras: «*Maldita sea la tierra por tu causa: con fatiga sacarás de ella el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producir..., etc.*» (Gn. 3, 17). Pero al beneficiarnos de la superabundancia de la tierra prometida, que no produce espinas ni abrojos, la disminución que esa superabundancia conlleva fue contrarrestada, de manera no incongruente, por la circuncisión. No obstante, tras la promisión de la tierra, pero antes de ocuparla, los patriarcas aplicaron de inmediato la circuncisión para transmitir a los descendientes una autoridad más firme. Respecto a la justificación de la circuncisión, baste, por ahora, cuanto se ha dicho.

En tu intento de demostrar a partir de la Escritura que la circuncisión sólo se impuso a la estirpe de Abraham te pasó inadvertido lo que en aquélla se dice también acerca de los que no son de esa estirpe. Pues tras decir previamente: «*A los ocho días de nacido todo varón será circuncidado entre vosotros en vuestras generaciones; los siervos, ya los nacidos en casa, ya los comprados, serán circuncidados...*», el Señor añadió de inmediato: «*...aunque no sean de vuestra estirpe*» (Gn. 17, 12). Considera, pues, cuán desviada es tu pretensión de que la circuncisión afecta únicamente a Israel y a su

descendencia y corrígete a ti mismo basándote en lo que hizo Abraham. Se dice de él que circundó a Ismael, a sí mismo y a todos los varones de su casa, tanto a los esclavos nacidos en ella como a los comprados y provenientes de otros pueblos. «*Lo hizo*, dice la Escritura, *de inmediato, el día mismo en que el Señor lo ordenó*», antes, pues, de que naciese Isaac, de modo que supieséis que la circuncisión comenzó con vuestra estirpe y la adoptaséis como propia, como siéndoos más natural [7].

Si te parece, citaremos ahora los términos exactos de la Escritura, que son éstos: «*Tomó entonces Abraham a su hijo Ismael, a todos los nacidos en su casa... y aquel mismo día les circuncidó la carne del prepucio, como Dios le había mandado*» (Gn. 17,23), y a continuación: «*El mismo día fueron circuncidados Abraham y su hijo Ismael y todos los varones de su casa, los nacidos de su casa y los comprados a los extraños por dinero fueron circuncidados juntamente con él*» (Gn. 17,26-27).

Nada impide que interpretes «*Pero mi alianza la estableceré con Isaac*» como referida únicamente a la circuncisión y no a la tierra prometida con tal que aceptes lo que antes se dijo: «*Yo estableceré mi alianza con él, una alianza eterna de ser yo el Dios suyo y el de su posteridad*» (Gn. 17,19), pues incluso si Ismael también fue circuncidado por orden del Señor, éste no instituyó en él el pacto de la circuncisión, pues ésta no ha perdurado entre sus descendientes.

No hay fundamento alguno para que aduzcas el ejemplo del pagano Job, toda vez que no puedes probar que fuera incircunciso o que viviese después de que la cir-

[7] El judío da a entender que Abraham circuncidó primero a Ismael, la mitad de cuya sangre era gentil, para que pueblos más numerosos que el judío comprendiesen que la circuncisión era algo divino, válido en principio, para todos y que todos deberían aceptar como algo casi natural. Después limitará el alcance de esa circuncisión: la mayor parte de la posteridad de Ismael no perseveró en la misma y se separaron del conjunto del pueblo judío. Sólo los árabes la han conservado. La Alianza eterna vale, en todo caso, sólo para Israel.

cuncisión fuese instituida, pues es claro que así como Ismael fue circuncidado por Abraham, también lo fueron Esaú y Jacob y todos los hijos, tanto los reprobados como los elegidos, fueron circuncidados por los patriarcas de acuerdo con el mandato del Señor, de modo que a partir de ahí, sus descendientes adoptarían el ejemplo de la circuncisión, caso de seguir el camino de Dios. De acuerdo con ello, vosotros mismos mantenéis aún la práctica de la circuncisión, imitando a Ismael, vuestro antepasado y os circuncidáis, como él, a los doce años [8]. Sabemos que nuestro pueblo tenía muchos prosélitos, venidos de los gentiles, convertidos a la Ley y ello no tanto por imitación de sus padres como por la afinidad de su virtud. Tal podría haber sido el caso de Job, a quien vemos ofrecer a Dios sacrificios aceptables, tanto por sus hijos como por sus amigos, con lo que sigue nuestra costumbre al respecto.

Por lo demás la objeción de que por la observancia de toda la Ley únicamente se prometió una recompensa terrenal y de que el Señor no habló prudentemente en sus persuasiones o recomendaciones en favor de la Ley, ya que el cumplimiento de los preceptos legales no comportaría el merecimiento de la vida eterna, puede ser fácilmente refutada, toda vez que, como ya dije, es mediante la circuncisión prescrita por la Ley como nos hacemos aliados de Dios hasta la eternidad. Pues ¿para qué nos eligió de entre todas las naciones de la

[8] Esas palabras demuestran que el filósofo, esté o no circuncidado, proviene de un ámbito cultural árabe. Pedro el Venerable, abad de Cluny, tenía ya contactos indirectos con el mundo musulmán español. El filósofo del *Diálogo* representaría a la filosofía árabe de tendencia racionalista y muy autónoma respecto a la religión. Jolivet ha sugerido, incluso, que podría representar personalmente a Mohamed Ibn Badja (Avempace). Esa concreción puede ser excesiva. La emancipación de la filosofía entre los árabes inquietaba ya a los cristianos del siglo XII. El mismo Pedro el Venerable escribió, al parecer ya bajo la la influencia del *Diálogo* de Abelardo, una obra de carácter polémico contra la filosofía y la religión árabes: *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* ('Libro contra la secta o herejía de los sarracenos').

humanidad como pueblo particular suyo y nos entregó una Ley que nos santifica, si la obediencia adicional a esa Ley únicamente nos hace acreedores a los goces de la vida presente, que los réprobos suelen gozar más que los elegidos? Pues si la santidad hace que vosotros u otros hombres cualesquiera ganéis una vida bienaventurada e inmortal, a mayor abundancia deberá sernos concedida a nosotros en virtud de la Ley, si su observación nos santifica. Y que nos santifica es evidente, ya que el Señor mismo nos lo asegura hablando por boca de Moisés: «*Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa*» (Ex. 19,5-6). ¿Cómo sería posible, pues, que nos elija como un pueblo particular, de su propiedad, si después os hace a vosotros o a otros más dichosos?

Y más adelante, para exhortarnos a la obediencia de la Ley, dice: «*Tengo misericordia por millares con los que me aman y guardan mis mandamientos*» (Ex. 20,6). ¿Qué puede significar «*tengo misericordia por millares*» sino la prodigación de una misericordia perfecta y consumada, más allá de la cual nada puede exceder, al igual que más allá del millar ya no hay nuevos nombres numerales? Y en otro pasaje dice: «*Sed santos, porque yo, Yahveh, vuestro Dios, soy santo*» (Lev. 19,2), y nuevamente: «*Santificaos y sed santos, porque yo soy Yahveh, vuestro Dios. Guardad, pues, todos mis preceptos y cumplidlos. Yo soy Yahveh, el que os santificó*» (Lev. 20,7-8). Y algo más abajo: «*Sed, pues, santos para mí, porque yo, Yaveh, soy santo y os he separado de entre los pueblos para que seáis míos*» (Lev. 20,26). Y prosigue: «*Yo soy Yahveh, el que os santifica, el que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios*» (Lev. 22,32-33). Y reitera: «*Si camináis según mis preceptos... estableceré mi morada en medio de vosotros y no os rechazaré*» (Lev. 26,3-11). Y en otro pasaje: «*Ojalá fuera*

siempre así su corazón para temerme y guardar todos mis mandamientos y de esta forma ser eternamente felices, ellos y sus hijos» (Dt. 5, 29).

Como ves, el Señor propone una recompensa eterna por la obediencia de la Ley y no una finita. Y Moisés, tras mencionar la recompensa terrenal para quienes cumplen la Ley, cosa que ya recordaste antes, añade, además, que la misericordia se les dispensará sobreabundantemente, prometiéndonos de este modo una remuneración muy distinta a la terrenal. Tras comenzar con: «*Yaveh nos ha mandado poner por obra todas las leyes...*», añade inmediatamente «*...para que seamos dichosos siempre y Él nos conserve la vida, como hasta ahora ha hecho*». Y algo más abajo al decir: «*Él te ha elegido a ti para que seas un pueblo de su propiedad*», añade: «*Has de saber, pues, que Yaveh, tu Dios, es el Dios verdadero, el Dios fiel que guarda la alianza y el amor por mil generaciones a los que le aman y guardan sus mandamientos*» (Dt. 7, 6-9).

Y creo que no ignoras el hecho de que la Ley misma prescribe el perfecto amor a Dios y al prójimo, lo que, según tú, constituye la ley natural. En efecto, completando la Ley al final de su vida, Moisés dice: «*Y ahora, Israel, ¿qué te pide tu Dios, sino que temas a Yahveh, tu Dios, que sigas todos sus caminos, que le ames, que sirvas a Yaveh, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, que guardes los mandamientos de Yaveh y sus preceptos, que yo te prescribo hoy para que seas feliz.*

Mira: De Yaveh, tu Dios, son los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella. Y con todo, sólo de tus padres se prendó Yahveh y eligió a su descendencia después de ellos, a vosotros mismos, de entre todos los pueblos, como hoy sucede» (Dt. 10, 12-15).

La Ley pone, realmente, tal énfasis al expresar y ensanchar el amor de Dios, al objeto de que sea perfecto, que prescribe se le ame con todo el corazón, toda el alma y con toda la fuerza (V. Dt. 6, 5).

Se nos ordena que amemos al prójimo como a nosotros mismos, de modo que el amor a Dios, que va más allá de nosotros mismos, es ilimitado. Se nos manda también que amemos a los extranjeros que residen entre nosotros como a nosotros mismos y la Ley misma amplía hasta tal punto su regazo amoroso que ni los mismos enemigos, ni quienes nos injurian, son privados de sus beneficios. Citemos algunos textos al respecto: «*Si encuentras el buey o el asno de tu enemigo extraviado, se lo llevarás. Si ves caído bajo la carga el asno del que te aborrece, no rehúses tu ayuda. Acude a ayudarle... No oprimas al forastero: ya sabes lo que es ser forastero, porque forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto*» (Ex. 23, 4-5-9) y también: «*No te vengarás, ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo... Cuando un forastero resida junto a ti, en vuestra tierra, no le molestéis. Al forastero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto. Yo, Yahveh, vuestro Dios*» (Lev. 19, 18-33-34). Y en otro pasaje»: «*Pues no faltarán pobres en esta tierra. Por eso te doy yo este mandamiento: debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra*» (Dt. 15, 11).

A la vista de estos textos, te ruego que consideres hasta qué extremos extiende la Ley el afecto amoroso respecto a los hombres y asimismo respecto a Dios, de modo que acabes reconociendo que incluso tu ley, a la que llamas natural, está incluida en la nuestra y que aun en el caso de que se suspendiesen los otros preceptos, estos otros, que son los preceptos del amor perfecto, serían suficientes para nuestra y vuestra salvación. Tú no niegas que nuestros antecesores se salvaron gracias a ellos, de modo que la seguridad de nuestra salvación nos ha sido legada tanto más firmemente cuanto más constriñen nuestra vida los otros preceptos añadidos a la Ley. Y creo, realmente, que el objeto de esa adición

no es tanto el que se respeten las santas costumbres como el de garantizar que ese respeto se afiance y sea más seguro.

El auténtico amor a Dios y a los hombres es suficiente para toda virtud del espíritu y, aunque faltasen las obras, una voluntad buena y perfecta no menguaría, sin embargo, en su mérito. Pero así como el Señor quiso alejarnos especialmente de los infieles, no sea que fuésemos corrompidos por ellos, decretó asimismo que hiciésemos otro tanto en cuanto a los actos rituales, como ya dije. Por ello, aunque la perfección del amor sea bastante para merecer la auténtica bienaventuranza, los preceptos adicionales de su vida más estricta, debieron ser compensados con una ventaja también adicional, al menos en esta vida, para que con el goce de beneficios terrenales nos volviéramos mejor dispuestos y más firmes en nuestra actitud para con Dios. Así, al aumentar sus dones para con nosotros, crecería nuestra devoción para con Él, de modo que, al ver esto, los pueblos infieles en nuestro entorno se sintieran más fácilmente atraídos hacia el culto a Dios, estimulados por nuestros beneficios.

En cuanto que el Señor parezca referirse más a menudo y de forma más explícita a los beneficios terrenales que a los eternos en concepto de remuneración por la Ley, debes comprender que obró así por tratarse de un pueblo carnal e incluso rebelde a quien conducía desde la opulencia de Egipto, continuamente añorada en sus murmuraciones, hacia una áspera soledad. Parecía, pues, superfluo que la promesa hiciera mención de la beatitud eterna, respecto a la cual constaba que la gozaban los padres incluso antes de la entrega de la Ley.

Recapacita, finalmente, cuál es la perfección de la Ley a la vista de la disposición final a la que Moisés se refiere en sus últimos días: «*Y ahora, Israel, escucha los preceptos y las normas que yo os enseñé... No añadiréis nada a lo que yo os mando ni quitaréis nada...*»

(Dt. 4,1-2) y reitera: «*Todo esto que yo os mando cuidaréis de ponerlo por obra, sin añadir ni quitar nada*». Lo perfecto es, ciertamente, aquello a lo que nada hay que añadir. Pero si faltase algo para la perfección, aquel veto que prohíbe lo que falta, sería malo y obstruiría el camino hacia nuestra bienaventuranza. ¿Y por qué habría de mandar ciertas cosas relativas a sacrificios u otras observaciones con vistas a nuestra purificación y limpieza o a la indulgencia de los pecados, si todo ello en nada afectase a nuestra bienaventuranza? Nada excluye de la verdadera bienaventuranza a aquellos cuyos pecados hayan sido perdonados. En caso contrario, tampoco vosotros podríais esperar gozarla. ¿Y por qué Él nos habría de prohibir con la Ley el que pequemos, si no es porque nos reserva lo que la carencia de pecado confiere y su presencia imposibilita?

[La Ley (mosaica) es inferior, precisamente, por no ser universal. No conoce el amor universal al prójimo ni el perdón de los pecados por el amor de Dios. Contiene prescripciones irracionales como los ritos de purificación de cosas que son innocuas en cuanto naturales.]

El Filósofo. — Me admiro de que tú, versado en la Ley, hables tan irreflexivamente que ensalces hasta ese punto la circuncisión y no te avergüences de mentir diciendo que Dios es llamado «Dios de los hombres» únicamente tras la circuncisión y no antes; y que sólo sea Dios de aquellos previamente circuncidados, llamándose, p. ej., «*Dios de Abraham, Isaac y Jacob*». Eso, pese a que la misma Escritura te refuta claramente, toda vez que, mucho tiempo atrás, Noé habló así: «*Bendito sea Yahveh, el Dios de Sem, y sea Canaán esclavo suyo*» (Gn. 9,26). He aquí, pues, que Noé lo llama «*Dios de Sem*». De ahí que cuando se le denomina «*Dios de Abraham, Isaac y Jacob*» se suele añadir, consecuentemente, «*y Dios de nuestros padres*». Y si, además, sopesas los beneficios divinos de los que tanto os gloriáis cómo

siendo su pueblo peculiar, advierte que fue mayor la dicha de Henoch, transportado al paraíso, que la vuestra, al ser conducidos a la tierra de Canaán y se dice que aquél lo debió a su mérito, ya que está escrito: «*Henoch anduvo con Dios y desapareció porque Dios se lo llevó*». Por otra parte, Moisés niega rotundamente que vosotros hayáis obtenido por vuestros méritos la tierra de Canaán y se expresa así: «*No digas en tu corazón, cuando Yahveh, tu Dios, los arroje de delante de ti: "por mis méritos me ha hecho Yahveh entrar en posesión de esta tierra", siendo así que sólo por la perversidad de estas naciones las desaloja Yahveh, tu Dios, ante ti; y también por cumplir la palabra que juró a tus padres... Has de saber, pues, que no es por tu justicia por lo que Yahveh te da en posesión esa tierra buena, ya que eres un pueblo de dura cerviz*».

Lo que sí es cierto es que Noé, una vez destruidos todos los hombres, excepto los de su casa, fue, en pago a su justicia, constituido en señor de todo cuanto habita las tierras y los mares y se le concedió comer de todo, excepto sangre. De este modo, en lo tocante a los beneficios terrenales concedidos por Dios, que son los que vosotros deseastéis, la vida de los primeros fieles fue tanto más feliz cuanto que fue más libre y además soberana de todas las criaturas que pueblan la tierra. Más aún, en la misma medida en que la vida de Moisés y los suyos fue más libre que la vuestra, no estando aún oprimido por el yugo de la Ley, asimismo lo es la nuestra, el más antiguo de los modos de vida, respecto al cual no nos podrás convencer de que esté constreñido por las obras externa de una áspera ley[9].

[9] En lo que sigue se presentan algunas dificultades terminológicas debido a que la investigación bíblica no conoce aún a fondo cuáles eran los «estatus» jurídicos de los extranjeros que vivían «junto a» o «entre» la población judía. Aparte de los connacionales o «hermanos» (israelitas de pura cepa, «ah» en hebreo) se ha podido delimitar el grupo de extranjeros estrictos fronterizos con Israel o que vivan de paso en su territorio (los «nokri» en hebreo), también los extranjeros o residentes religiosamente asimilados como prosélitos o semi-

Examinemos, en efecto, aquellos usos que el mismo Noé introdujo cuando le fue impuesta la primera de las leyes, referida a la abstinencia de la sangre. Me consta que ciertos preceptos de la Ley se extienden incluso a los extraños, pero sólo a aquellos nacidos en vuestras casas o que teníais como esclavos o bien a los que habitaban en el recinto de vuestras ciudades o que vivían con vosotros en vuestr opaís. La Escritura especifica cuidadosamente en varios pasajes de quiénes se trata y tú mismo subrayaste más arriba cómo todos ellos, según mandato de la misma Ley, han de ser tratados con la misma compasión que los connacionales. La Ley los asimila a vosotros en cuanto que observantes de muchas normas y los distingue claramente de los extranjeros que están de paso entre vosotros. En cierto pasaje se dice, p. ej.: «*Cada siete años harás remisión. En esto consiste la remisión: todo acreedor que posea una prenda personal obtenida de su prójimo, le hará remisión; no apremiará ni a su prójimo ni a su hermano..., podrás apremiar al extranjero...*» (Dt. 15, 1-3). Enseña claramente que no se ha de usar de la misma misericordia con el extranjero de paso o con el forastero que con el connacional. Este pasaje se refiere asimismo al extranjero: «*Podréis comer todo volátil puro. No comeréis ninguna bestia muerta. Se la darás al forastero que vive en tus ciudades para que él la coma, o bien véndesela a un extranjero. Porque tú eres un pueblo consagrado a*

prosélitos (hebreo «ger») y otros forasteros, algunos con residencia fija más o menos integrados en Israel (hebreo «toshab»), sin que se sepa claramente qué preceptos obligan a unos y a otros. La tradición latina de *La Vulgata* complica la cuestión al usar cuatro términos: «alienígena», «advena», «alienus» y «peregrinus», de los que sólo el último (que sería el extranjero estricto o «nokri») y el primero (que sería el prosélito asimilado o «ger») parecen conceptualmente claros. Los otros tienen acepciones fluctuantes, como pasa con el término «forastero» en las citas que tomamos de la *Biblia de Jerusalem*, que a veces se refieren a asimilados (obligados por la Ley) y otras a residentes o transeúntes no afectados por ella. La intención del filósofo es, con todo, clara: el amor al prójimo no es universal entre los judíos y las obligaciones de la Ley sólo pueden afectar a extranjeros asimilados y tampoco tienen valor universal.

Yahveh, tu Dios...» (Dt. 14, 20-21). Y en otro libro mucho más antiguo, en un pasaje similar al anterior, la Ley manifiesta que un extraño que reside entre vosotros con morada fija y no de paso, no debe comer la carne de un animal muerto, prohibiéndoselo, como a vosotros, con estas palabras: «*Todo nativo o forastero que coma carne de bestia muerta o destrozada, lavará sus vestidos, se bañará en agua y quedará impuro hasta la tarde; después será puro. Si no los lava ni baña su cuerpo, cargará con su iniquidad*» (Lv. 17, 15-16).

Ciertamente aquel a quien en un lugar llama «extranjero» o «forastero» lo llama a veces «extraño» en otros pasajes y así se dice: «*No prestes a interés a tu hermano, ya se trate de réditos de dinero, o de víveres o de cualquier otra cosa que produzca interés. Al extranjero podrás prestarle a interés*» (Dt. 23, 30)[10]. En otro lugar, en cambio, se refiere a los forasteros que residen en vuestro país y no vosotros en el de ellos: «*Si cualquiera de ellos, come cualquier clase de sangre, yo volveré mi rostro contra el que coma sangre y lo exterminaré de en medio de su pueblo*» (Lv: 17, 10). Verás que, según el sentido del precepto de la Ley, forastero se entiende aquí como aquel que vive con vosotros estando por ello sujeto a vuestra autoridad y disciplina. De ahí que siendo la gracia divina providente en nuestro favor, la misma que os ha privado a vosotros totalmente de la posesión de un país, se da la circunstancia de que no sean, evidentemente, los demás los que residen entre vosotros,

10 Este es el famoso precepto deuteronómico en torno al cual giraron múltiples discusiones morales y jurídicas de la E. M. relativas a la usura. Condenada ésta por la moral cristiana, había que admitir, sin embargo, que, mientras no se convirtiesen, los judíos viviesen según su Ley, que también era divina. De ahí el asombro cristiano ¿Cómo Dios pudo permitir una cosa tan inmoral como la usura? ¿Cómo sufrir que el judío la pudiese practicar con cristianos? Las soluciones que a este problema se propusieron fueron muy variadas. La que, por razones económicas, se impuso en la práctica fue la de la introducción de la usura en las relaciones comerciales entre cristianos. La recomendación de Cristo (Lc. 6, 34) de «prestar sin pedir nada a cambio» era impracticable en una economía expansiva.

sino vosotros entre los demás, por lo cual has de reconocer que ninguna de estas observancias nos obliga a nosotros.

Intentas, por cierto, urgirnos a la circuncisión en virtud del precepto relativo a la misma circuncisión y por el ejemplo de Abraham, incluyendo así en el sacramento de la Ley a aquellos a quienes —como tú mismo concedes— no se les impone ley alguna ni se les prometió tierra alguna como se estatuye en la alianza de la circuncisión. Recapacita hasta qué punto es inconsistente tu objeción. Pues cuando el Señor dijo: «*Todos vuestros varones serán circuncidados*», y añadió: «*Todo varón de generación en generación, tanto el nacido en casa como el comprado con dinero a cualquier extraño que no sea de tu raza...*», seguramente con la expresión «*de vuestra casa*» da a entender no sólo Abraham y sus descendientes sino también a aquellos que pertenecen a su familia o posesiones, de modo que tiene por ello poder para ordenarles y obligarles a la circuncisión. Por consiguiente después de decir de «*vuestra casa*» y añadir «*de generación en generación, tanto el nacido en casa como el comprado con dinero*», añadió, por último, «*a cualquier extraño que no sea de vuestra raza*». Con las expresiones «*de generación en generación*» y «*cualquier extraño que no sea de vuestra raza*» delimita cuidadosamente a quién se refiere a «*de vuestra casa*», es decir, no solamente las generaciones de sus propios descendientes, sino también de las familias alienígenas, objeto de su posesión.

Análogamente cuando dice: «*Y mi alianza será en vuestra carne*», la expresión «*en vuestra carne*» debe tomarse en un sentido general, como la expresión anterior «*de vuestra casa*» [11]. En otro caso la promesa hubie-

[11] Es decir, si en «vuestra carne» no abarca también a los alienígenas o extranjeros perfectamente asimilados, la orden anterior que obliga a éstos a circuncidarse resulta superflua o hay que entender, absurdamente, que únicamente si ellos también se circuncidan se hará visible la circuncisión de la «carne» de los israelitas de cepa.

ra sido muy improcedente, como si la alianza con Dios no se hiciera visible en la carne a menos que los forasteros también se circuncidasen como los otros. De ahí que sea obvio que con la expresión «*en vuestra carne*» se incluye también a los forasteros. Lo que se añade al final completa este sentido: «*El varón a quien no se le circuncide la carne de su prepucio, ese tal será borrado de entre los suyos por haber violado mi alianza*» (Gn. 17,8). ¿Cómo conciliar este pasaje con los anteriores, en los que ya se incluía a los forasteros a no ser que su alianza se efectúe también con los forasteros, al menos cuando se dice «*será circuncidado de vuestra casa...*».

Por lo que respecta a tu afán en demostrarnos que, en cumplimiento de los preceptos legales, también se os promete la bienaventuranza de las almas, puede demostrarse, en base a la misma Ley, que no es sino una conjetura totalmente fútil. Tú entiendes, ciertamente, las expresiones «*con una alianza eterna*» o «*por una alianza eterna*» en el sentido de que los circuncidados por mandato de Dios quedan, en virtud de esa alianza, unidos con él para siempre, de modo que en el futuro ya no sean separados de su gracia. Se seguiría de ahí que Ismael, Esaú o la mayor parte de los reprobados se salvarían sin ningún género de dudas. Me admira, en efecto, que no adviertas que «eterno» o «perpetuo» aparecen a menudo en la Ley con un sentido tal que no excede el de la duración de la vida presente. Pues al principio, cuando en el pacto mismo de la circuncisión se dice: «*Yo te daré a ti y a tu posteridad la tierra en que andas como peregrino, todo el país de Canaán en posesión perpetua*» (Gn. 17,8) no creo que desvaríes hasta el punto de incluir en el término «eterno» la bienaventuranza de la vida futura, respecto a la cual sobraría aquí cualquier indicación.

Te consta que, incluso en relación con aquellas obras de la Ley que sólo se efectúan en esta vida, esa Ley suele añadir a menudo la expresión: «*Es un decreto perpetuo*

para vosotros, de generación en generación, donde quiera que habitéis». Y así, por poner un único ejemplo, hablando de la fiesta de los tabernáculos, después de estas palabras previas: «*El primer día tomaréis frutos de los mejores árboles, ramos de palmeras, ramos de árboles frondosos y sauces de río; y os alegraréis en la presencia de Yahveh, vuestro Dios, durante siete días de cada año*», añade inmediatamente: «*Será decreto perpetuo, de generación en generación*» (Lv. 23, 40-41). Y en otro pasaje, al instituir la celebración del sábado, el séptimo día, dice: «*Será entre yo y los israelitas una señal perpetua*» (Ex. 31, 16-17). Y cuando el Señor se refiere al esclavo hebreo que no desea ser manumitido y será esclavo para siempre (Ex. 21, 5-6), sobrentiende únicamente la duración de su vida. Pues, de acuerdo con la Ley, los esclavos hebreos no se traspasan a los descendientes como los esclavos adquiridos de otros pueblos. De ahí que esté escrito: «*Los siervos y las siervas que tengas, serán de las naciones que os rodean; de ellos podréis adquirir siervos y siervas. También podréis comprarlos de entre los hijos de los huéspedes que residen en medio de vosotros y de sus familiares que viven entre vosotros, es decir, de los nacidos en vuestra tierra. Ésos pueden ser vuestra propiedad y los dejaréis en herencia a vuestros hijos después de vosotros como propiedad perpetua. A éstos los podéis tener como siervos; pero si se trata de vuestros hermanos, los israelitas, tú, como entre hermanos, no le mandarás con tiranía*» (Lv. 25, 44-46).

Sin duda, le bastaba al Señor, como recompensa para un pueblo tan apegado a lo carnal, interesado únicamente en lo terrenal, acomodar esa recompensa tan sólo a la vida presente.

Ensalzando la perfección de la Ley, afirmabas que únicamente debe hacerse lo que Moisés prescribió. Me sorprende que olvides lo que tú mismo aseveraste hace poco tiempo al decir que era encomiable el que por

amor a vosotros se hubieran añadido otras muchas cosas a los preceptos, cosa que resultaba evidentemente cierta a los ojos de todos. De ahí que hayáis adoptado algunas tradiciones de vuestros mayores, posteriores a la Ley, a las que consideráis de gran utilidad y así, siguiendo el ejemplo de Daniel, quien para no impurificarse rechazó los manjares regios y el vino, vosotros os abstenéis también de vuestro vino. E incluso los rekabitas, al abstenerse del vino a perpetuidad por mandato de su padre Yanodab, rebasaron tanto los preceptos de Moisés como todas las tradiciones de vuestros padres. A Jeremías, enviado hasta ellos por el Señor para que bebiesen vino, ni siquiera le prestaron oídos. Y el Señor valoró de tal modo su obediencia que les prometió lo siguiente: «*Por cuanto habéis hecho caso del precepto de vuestro padre Yonadab y habéis guardado todos esos preceptos y obrado conforme a cuanto os mandó, por lo mismo así dice Yahveh Sebaot, Dios de Israel: "No faltará a Yonadab, hijo de Rekab, quien siga ante mi faz todos los días"*» (Jr. 35, 18, 19). ¿Acaso el Rey Ezequías transgredió la Ley al romper la serpiente de bronce? ¿No fue loable esa destrucción, hecha sin mandato tanto como fue útil su construcción hecha por mandato?[12]. Y cuando David compuso los salmos en honor de Dios o condujo solemnemente el arca del Señor o Salomón construyó y dedicó al Señor su templo, todos ellos hicieron, ciertamente, cosas que Moisés no habría ordenado en modo alguno. Asimismo, todas las profecías fueron escritas sin mandato de Moisés ni de la Ley que le fue entregada. Y después de Moisés, los santos padres ejecutaron innumerables cosas no

[12] Ezequías rompió la serpiente de bronce porque se estaba convirtiendo en origen de un culto idólatra, próximo a la magia. Según Nm. 21,8-12, esa serpiente fue erigida por Moisés para que, mirándola, curase las mordeduras de las serpientes del desierto. Hoy se sospecha que ese pasaje haya sido intercalado en el libro de los Números por sacerdotes propicios a aquel culto idólatra con el objeto de legitimarlo e integrarlo en la Ley.

prescritas en los preceptos de aquél, sea por mandato del Señor o a la vista de su manifiesta utilidad.

Pues no cabe esperar mandatos explícitos del Señor en cosas de utilidad manifiesta. No es pecado hacer lo que no ha sido prescrito, sino que es pecado obrar contra lo prescrito. En otro caso ni podríais vivir un solo día de la vida presente, ni atender a los deberes domésticos de ese día, toda vez que nos resulta forzoso realizar muchas cosas tales como comprar, comerciar o viajar de un sitio a otro, incluso comer o dormir, cosas éstas no contempladas por ningún mandato. ¿Quién no ve, además, que si uno no está obligado a hacer ni más ni menos que lo que Moisés ordenó, todos los que observan la Ley tendrían méritos iguales sin que haya uno mejor que otro entre aquellos cuyos méritos no pueden ser diferentes?[13]. De lo anterior se sigue, pues, con evidencia, que tú no puedes ensalzar la perfección de la Ley entendiendo que si se añade a la Ley algo no previsto en ella se actúa en contra suya.

Reconoce también que no has justificado satisfactoriamente la omisión por parte del Señor de la más alta recompensa cuando recomendaba la observancia de la Ley, si realmente juzgaba que esa observancia era suficiente para merecer también aquella recompensa, cosa a la que antes me referí.

Me sorprende que confíes en que con la purificación de los pecados mediante sacrificios o mediante otros ritos externos de la Ley se obtenga algún bien espiritual toda vez que, como tú mismo proclamas y resulta evidente en sí mismo, vuestro amor a Dios y al prójimo bastan para la justificación de la santidad. Pues sin ese amor las obras externas no aprovechan en nada para la

[13] El filósofo introduce, una vez más, reflexiones del N. T. a las que considera racionales. Aquí hace alusión a Lc. 17,10, donde se dice que un siervo (un fiel) que se limita a cumplir lo ordenado es un inútil. La Ley prescribe lo mínimo. Lo realmente meritorio comienza cuando se la sobrepasa y en eso son muy desiguales los méritos de los hombres.

salvación del alma y no cabe, por lo demás, duda alguna de que cuando uno ha sido ya justificado por ese amor nada queda en él de pecaminoso que necesite de purificación espiritual. Por ello, vuestra escritura habla en estos términos del pecador arrepentido: *«El sacrificio a Dios es un espíritu contrito..., etc.»* y reitera: *«Mi pecado te reconocí... y Tú absolviste mi culpa...»* (Sal. 51, 19 y 32, 5). Considera cuánto ensalza ese sacrificio de un corazón contrito, mientras que en otro lugar rechaza todo cuanto es externo, diciendo: *«Escucha, pueblo mío, que hablo Yo; Israel, Yo atestiguo contra ti, Yo, Dios, tu Dios... no tengo que tomar novillo de tu casa ni machos cabríos de tus apriscos... Si hambre tuviera, no habría de decírtelo porque mío es el orbe y cuanto encierra. ¿Es que voy a comer carne de toros o a beber sangre de machos cabríos? Sacrificio ofrece a Dios de acción de gracias, cumple tus votos al Altísimo e invócame el día de la angustia, te libraré y tú me dadarás gloria...»* (Sal. 50, 7, 9, 12-15).

El Señor apetece el sacrificio del corazón, no el sacrificio de animales y es con aquél como se sacia. Cuando halla el primero, no busca ya el segundo y cuando no halla aquél, éste carece de valor. Vale esto por cuanto se refiere a la salvación del alma, no en lo tocante a la evitación de los castigos legales, de los que se afirma, sin embargo, que por ellos son perdonados los pecados.

De hecho, vuestra Ley, por cuya observancia o transgresión se conceden méritos o deméritos que únicamente vale para esta vida y que sólo en ella son remunerados, lo acomoda todo a esta vida corporal, de modo que no hay cosa a la que declare pura o impura de un modo espiritual y no prevé purificaciones para la inmundicia del alma, a la que, propiamente, llamamos pecados. De ahí que, en un plano de igualdad, llame puros o impuros tanto a los alimentos como a las personas. Llama con frecuencia impuras o maculadas a muchas cosas inanimadas, tales como camas, sillas utensilios domés-

—

ticos e incluso a los vestidos y a otras más. Ahora bien, si pones en un mismo plano la inmundicia de aquellos para quienes se establece la purificación y la impureza del pecado, ¿juzgarías culpable de pecado, precisamente por haber tenido un niño, a la mujer recién parida, ya que debía purificarse mediante un sacrificio? No juzgarías más bien afectada de maldición a la que no dejase retoños para Israel? ¿Qué pecado puede contraer un hombre por padecer un flujo de semen? La Ley, sin embargo, lo juzga tan abominable que considera inmundos el lecho donde durmió y cualquier asiento que hubiese ocupado. La vasija de barro que tocase debía ser rota y la de madera, lavada. Si otro hombre toca la cama o el asiento del impuro, aquél ha de lavar su ropa y aunque èl mismo se lave, también quedará impuro hasta la noche. Y a una mujer que sufre su menstruación natural se la considera tan impura que todo lugar que use como lecho o asiento son maculados hasta el punto de que su contacto impurifica a todos, al igual que en el caso del hombre que padece un flujo de semen.

¿Cómo, te pregunto, puede el contacto con una cama impurificar respecto al alma? ¿En qué consiste, te ruego, esa inmundicia o esas poluciones? De cierto que pertenecen a la misma clase que las de ciertos alimentos y así como te está prohibido comer éstos porque no deben ser comidos, aquellas cosas son inmundas, porque no deben ser tocadas. Y aquellos que tocan esas cosas, aunque lo hagan forzados o por ignorancia, son juzgados como impuros, puesto que cualquier trato familiar con aquéllos queda vedado hasta tanto no se les imponga la purificación fijada. Sin embargo, aquellas acciones obviamente pecaminosas tales como el asesinato, el adulterio o similares, más bien son penadas con la muerte que expiadas mediante sacrificios. Y a quienes cometen tales actos no se les concede el remedio de purificaciones mediante las que pudieran salvarse.

De lo anterior debieras deducir que esas purificaciones son más aptas para obtener cierta respetabilidad en esta vida que para conseguir la salvación del alma. Y cuando se dice que los pecados de tales personas han sido perdonados, resulta claro que los castigos corporales establecidos por ellos son mitigados para aquellos a quienes se separa de la sociedad. ¿Pues qué otra cosa podemos entender por perdón del pecado, sino una especie de mitigación de la pena que merece, sea ésta corporal o perpetua?

El pecado del alma resulta, en efecto, de la propia voluntad y por ello mismo se perdona de inmediato gracias a la contrición del corazón y a una sincera compunción de penitencia, de tal modo que aquella alma no padece ninguna desventaja ulterior por aquella falta, tal y como se ha dicho: «*Me confesaré a Yahveh de mis culpas*» (Sal. 32, 5). Una vez el pecador penitente ha decidido acusarse a sí mismo mediante la confesión, ese mismo hecho borra la falta de la voluntad perversa que le llevó a pecar, el pecado le es remitido aunque pueda mantenerse un castigo temporal en aras de su corrección. Vuestro profeta viene a decir lo mismo en otro pasaje: «*Me castigó Yahveh, pero a la muerte no me entregó*» (Sal. 118,8).

Creo que en la indagación acerca de la salvación de mi alma, ambos hemos deliberado ya bastante respecto a tu fe y la mía. Al valorar nuestra conversación juzgo que, realmente, se ha puesto en claro que, incluso aunque aceptes haberla recibido de Dios, tú no puedes pretender en base a la autoridad de tu Ley, que yo haya de soportar su carga, como si hubiese, por fuerza, que añadir algo a aquella otra ley que Job nos prescribe con su ejemplo o la doctrina moral que nuestros filósofos legaron a la posteridad, doctrina relativa a las virtudes que bastan al logro de la felicidad. Respecto a todo ello sólo queda ahora oír el dictamen del juez presente o



«Pascua Judía» según la imaginación popular. A partir de la 1.ª Cruzada, las relaciones entre judíos y cristianos se hicieron mucho más difíciles. Las persecuciones de judíos eran frecuentes y a ello contribuyeron calumnias como la que se inició en Inglaterra hacia 1145, según la cual los judíos celebraban su pascua matando un niño cristiano.

que yo dirija hacia el cristiano los esfuerzos de nuestra indagación.

EL JUEZ. — Ambos se avienen a aceptar la decisión de nuestro juicio. Yo, sin embargo, más deseoso de aprender que de juzgar, respondo que primero quiero oír los argumentos de todos, de forma que cuanto más sabio me haga escuchando, tanto más prudente seré juzgando, según lo que ya antes recordé a propósito del proverbio del más sabio de los hombres: «Que atienda el sabio y crecerá en doctrina y el inteligente aprenderá a hacer proyectos». Ambos asintieron unánimes, inflamados por el deseo de aprender.

EL FILÓSOFO Y EL CRISTIANO

[El sentido común exige calificar a la Ley (cristiana) como más perfecta que la mosaica, pues es posterior y está redactada por quienes están versados en ésta y conocen sus deficiencias.]

EL FILÓSOFO. — Ahora me dirijo a ti, cristiano, para que también tú respondas a mis preguntas, según los términos de nuestro propósito. Tu ley debe ser, ciertamente, tanto más perfecta, su recompensa tanto más generosa y su doctrina tanto más racional cuanto que es más reciente. Indudablemente, en vano se habrían escrito las primeras leyes para el pueblo, si nada se les hubiese añadido para perfeccionar su doctrina. Cuando uno de los nuestros examina atentamente esta cuestión en el segundo libro de la *Retórica* refiriéndose a la existencia de leyes opuestas, prescribe que se constate cuál de ellas se promulgó en último lugar. Pues la última, dice, es la más importante.

EL CRISTIANO. — Me sorprende que sin el menor rubor discrepes de lo que declaraste en la introducción. En efecto, aunque de entrada dijiste que tu indagación te hizo constatar que los judíos eran necios y los cristianos locos y posteriormente afirmaste que no preten-

días una controversia verbal, sino deliberar con los demás en busca de la verdad, ¿cómo es que ahora confías finalmente en obtener la doctrina verdadera de aquellos a quienes consideraste locos? ¿Juzgas, quizá, que después de tus interpelaciones ha remitido su locura de forma que son ya capaces de instruirte? Si consideras, realmente, que el credo cristiano es una especie de locura y que sus seguidores son locos, repara, filósofo, cómo habrías de juzgar a todos aquellos eminentes filósofos griegos, todos ellos convertidos a ese credo mediante la predicación ruda e inculta de hombres sencillos, es decir, de los apóstoles, y transformados así en los más locos de todos. Y lo que tú llamas nuestra locura estaba tan arraigada y afianzada entre los griegos que fue allí donde se puso por escrito tanto la doctrina evangélica como la apostólica y fue también allí donde, posteriormente, se celebraron grandes concilios, desde los que se expandió por el mundo entero y reprimió todas las herejías.

EL FILÓSOFO. — A veces resulta más fácil provocar a los hombres con ofensas e improperios que conmoverlos mediante súplicas y ofrecimientos y quienes así son provocados ponen más ardor en la discusión que el que ponen quienes fueron objeto de súplicas y actúan estimulados por un favor.

EL CRISTIANO. — Seas perdonado si obraste así con esa intención. Ahora, para que no parezca que evito la discusión por desconfianza en mí mismo, roguemos que el Señor, cuyo deseo es que todos los hombres se salven y lleguen a conocerlo, inspire tanto mis explicaciones como tus preguntas.

EL FILÓSOFO. — Amén.

EL CRISTIANO. — ¡Sea, pues, así! Si te parece bien —puesto que tú no eres partícipe de la perfección de nuestra Ley, a saber: la doctrina evangélica y apostólica—, examinemos ahora, en primer lugar, esa doctrina y comparémosla con las restantes, de modo

que si vieses que los preceptos y exhortaciones que la justifican son más perfectos, optes más fácilmente por ella, como es menester. Tal es, como ya anunciaste, lo que vuestro retórico recuerda más arriba, cuando al referirse a leyes opuestas, aconseja: «*Si dos o más leyes no pueden cumplirse porque difieren entre sí, consideremos que aquella que trata cuestiones más importantes es la que merece el máximo respeto*» (Cicerón, *De inventione* 2, 49, 145).

El Filósofo. — Nada hay tan plausible como ese consejo y nada tan necio como el abandonar leyes antiguas en pro de las nuevas, salvo cuando éstas contienen una doctrina más sólida. Evidentemente, quienes redactaron las nuevas leyes pudieron hacerlo con tanto mayor esmero y perfección cuando que estaban versados en las enseñanzas de las antiguas y conocían por experiencia las necesidades objetivas, pudiendo así añadir con su propio talento todo lo que en éstas faltaba. Algo similar pasa con las disciplinas filosóficas. Por consiguiente, se ha de tener la máxima confianza en la aptitud de los escritores más recientes, siempre que, además de ser modernos, posean un talento equiparable al de los antiguos. ¿Y qué no cabe esperar si, tal vez los aventajan en mucho? No dudaréis, desde luego, de que tal ha de ser el caso de vuestro legislador, Cristo, a quien designáis como la misma sabiduría de Dios. Decís, incluso, que nuestro Job lo ensalzó en el pasado con estas palabras: «*Mira, Dios es sublime por su fuerza. ¿Quién es maestro con El?*» (Job 36, 22). Y vuestro Apóstol, prefiriendo su doctrina y reconociendo abiertamente la imperfección de la primera Ley, declara: «*Muchas veces y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo, etc.*» (Heb. 1, 1-2), e insiste al distinguir entre la vieja y la nueva Ley: «*De este modo queda abrogada la ordenación precedente por razón de su ineficacia e inutilidad, ya que la Ley no*

llevó nada a la perfección, pues no era más que introducción a una esperanza mejor por la cual nos acercamos a Dios» (Heb. 7, 19-19).

EL CRISTIANO. — Según veo, no es ciertamente la ignorancia de nuestra fe lo que te condena sino más bien la obstinación de tu infidelidad. Has conocido la perfección de nuestra Ley a través de sus escritos y todavía indagas lo que deberías seguir como si no tuvieras allí un ejemplo perfecto, superior a todos los demás, de las virtudes que bastan al logro de la bienaventuranza, cosa que en modo alguno pondrás en duda. Ciertamente, cumplido ya el Viejo Testamento, cuando el Señor mismo entregó el Nuevo a sus discípulos, les habló desde el primer momento de la perfección que aún no tenían: *«Porque os digo, que si vuestra justicia no es mejor que la de los escribas y fariseos, etc.»* (Mt. 5, 20). Y prosiguiendo de inmediato expresó cuidadosamente la plenitud de la nueva Ley, señalando ejemplos de una moral aún deficiente, llevando a su perfección total la ética verdadera. Esta comparación mostrará fácilmente que todo cuanto nos legaron los antiguos padres y los profetas respecto a la disciplina moral y las diferentes virtudes apenas vale nada si se contrastan cuidadosamente con la doctrina más reciente.

EL FILÓSOFO. — Bien sabes que ha sido únicamente el deseo de esas comparaciones lo que me condujo hasta aquí y con esa intención nos reunimos todos.

[La Moral es la culminación de las demás disciplinas. La misma Dialéctica es auxiliar suya. La superioridad de la religión cristiana se muestra históricamente porque fue capaz de convencer a muchos filósofos griegos y romanos.]

EL CRISTIANO. — Por cuanto yo veo, ahora nos dirigimos realmente hacia el fin y culminación de todas las disciplinas. Aquello a lo que vosotros denomináis Ética, es decir a la ciencia de la moral, nosotros lo denominamos habitualmente divinidad. Nuestra denominación

deriva de aquello que aspiramos a comprender, es decir, Dios. La vuestra, de los medios usados para llegar hasta hasta Él, es decir, de las buenas acciones morales a las que llamáis virtudes.

EL FILÓSOFO. — Estoy de acuerdo en que lo que dices es evidente y apruebo sin reservas vuestra nueva denominación. Pues si consideráis más digno el punto de llegada que los medios para acceder a él y la llegada misma más dichosa que el camino, vuestra denominación designa las cosas más excelsas y por su propia etimología, relacionada con «adivinación», resulta, más directamente, atractiva para el lector. Y si es tan preeminente por su fuerza demostrativa como lo es por su etimología, juzgo que ninguna otra disciplina se le podrá comparar. Si, pues, te parece bien, me agradaría que delimites el contenido esencial de la verdadera ética, qué es lo que tal disciplina nos puede hacer ver y de qué modo se cumple su fin una vez lo alcancemos.

EL CRISTIANO. — Creo que el contenido esencial de esta disciplina se resume en saber cuál es el bien supremo y por qué camino llegamos a él.

EL FILÓSOFO. — Que el contenido esencial de tan importante materia pueda expresarse en tan pocas palabras es, realmente, algo de lo más satisfactorio, como lo es el que también se contenga en ellas, perfectamente precisado, cuál es el propósito de toda la ética. Este modo de expresar el propósito atrae, seguramente, de manera inmediata, al oyente hacia él, recomendándole el estudio de esta disciplina, de modo que las enseñanzas de todas las artes pierden su valor en comparación con ella. Pues en la medida en que el bien supremo, en cuyo goce consiste la felicidad, supera a todos los demás su estudio debe, evidentemente, aventajar con gran diferencia a los restantes, tanto por su utilidad como por su dignidad. De hecho los estudios de las otras artes quedan muy por debajo del bien supremo, ni se elevan a la excelencia de la felicidad, ni aportan beneficio algu-

no, sino en cuanto sirven a esta filosofía suprema como siervas que se ocupan de lo relativo a la señora. ¿Pues qué valor tiene, en efecto, el estudio de la gramática o de la dialéctica o de las artes restantes para la indagación de la verdadera felicidad del hombre? Todas ellas se hallan muy por debajo de esta preeminencia sin que puedan elevarse hasta esas cumbres. Pues o bien tratan de ciertos modos de hablar o bien se ocupan de la naturaleza de algunas cosas como si preparasen ciertos peldaños en dirección hacia aquella altura, toda vez que hemos de hablar de ella y la naturaleza de algunas cosas nos brindan ejemplos o analogías de aquélla. Así, a través de todo ello hallamos acceso a la señora como si hubiéramos sido introducidos por las siervas y si bien debemos a éstas nuestro acceso, es en aquélla donde hallamos nuestro reposo y el fin de nuestra fatiga.

EL CRISTIANO. — Me alegro de que te hayas elevado con tanto celo hasta la excelencia de esta filosofía y la hayas distinguido de las artes restantes, de donde deduzco que estás profundamente ocupado en su estudio.

EL FILÓSOFO. — Yo diría «justamente» ocupado. De hecho, únicamente se puede llamar ciencia de la ley natural a aquella que, ocupándose de los preceptos, es tanto más apta para los filósofos cuanto más evidente es que éstos siguen esa ley y se atienen a los argumentos racionales, como vuestro propio doctor recuerda, cuando dice: «*Así, pues, los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría*» (I Cor. 1, 22). Es cierto que únicamente los judíos, de naturaleza animal y sensual y no imbuidos de filosofía que les permita discutir argumentos racionales, son impulsados a la fe tan sólo mediante milagros de hechos externos, como si fuese algo exclusivo de Dios el hacer estas cosas y los demonios no fuesen capaces de provocar la ilusión de las mismas. Los magos del Egipto les instruyeron acerca de ello y Cristo, en particular, os enseña cuán estúpido es aceptar aquello, pues previniendo contra los falsos profetas del

anticristo declara que pueden obrar tales prodigios para reducir a los hombres, que serían «*capaces de engañar, si fuera posible, incluso a los mismos elegidos*» (Mt. 24, 24).

Por ello, como si fuera una locura el buscar estas señales, el mencionado Apóstol nos recuerda lo contrario al añadir «*y los griegos buscan la sabiduría*», es decir, exigen argumentos de los predicadores [14]. En consecuencia, vuestra predicación, es decir, la predicación cristiana merece ser altamente ensalzada por cuanto fue capaz de convertir a la fe a quienes sabían basarse en razones y abundaban en ellas, a saber, a aquellos imbuidos por el estudio de las artes liberales, y bien pertrechados de razones. Evidentemente, aquéllos no sólo fueron investigadores en estos estudios, sino también innovadores y de sus fuentes brotaron ríos hacia todo el mundo. Por ello, tenemos ahora una confianza especial en vuestra disciplina, que habiéndose robustecido tras todo ello, está ya fuertemente consolidada y se muestra muy capaz en la disputa racional.

EL CRISTIANO. — En realidad, después de la conversión de tan eminentes filósofos, ni tú ni tu posteridad deberíais dudar de nuestra fe y respecto a esto ni siquiera parece ahora necesaria tal polémica, pues ¿cómo es que confiáis plenamente en la autoridad de aquéllos en lo relativo a las disciplinas seculares y no os sentís, sin embargo, impulsados a la fe por su ejemplo, siguien-

[14] El filósofo cita aquí a S. Pablo, de modo que éste parece abonar su punto de vista racionalista: el argumento racional y no señales o prodigios, que pueden ser vanas ilusiones o provocaciones del diablo, es la garantía de la verdad. En realidad, S. Pablo rechaza la anterior alternativa diciendo a renglón seguido que el cristiano defiende como piedra angular de su religión a «Cristo crucificado», lo cual es escandaloso para los judíos y estúpido para los griegos. ¡Qué extraño que el cristiano del *Diálogo* no responda explícitamente a este punto! ¿Hay cierta complicidad de Abelardo con el filósofo? No olvidemos que en la alta E M. se invocaba a Dios para que resolviese ciertos juicios con señales suyas: prueba del fuego, juicio de Dios, etc., todo lo cual debía repugnar a Abelardo y poco a poco a su época.

do las palabras del profeta?: «*Toma mi vida, porque no soy mejor que mis padres*» (I R. 19, 4).

[La opción en favor de una u otra religión ha de ser racional, precedida de un examen racional de su contenido. La autoridad sólo vale en cuanto se apoya en la razón. La Dialéctica es imprescindible para aquel examen.]

EL FILÓSOFO. — Nosotros no seguimos su autoridad sin someter previamente sus palabras a la consideración racional antes de darles nuestra aprobación. En otro caso desistiríamos de filosofar y posponiendo el análisis racional de las pruebas usaríamos fundamentalmente argumentos de autoridad, considerados como carentes de creatividad intelectual, totalmente desviados de la materia tratada y más bien basados en la opinión que en la verdad. Ni creeríamos, en tal caso, que nuestros propios antepasados fueron más bien arrastrados por la fuerza a la confesión de vuestra fe, que persuadidos por la razón, tal y como reconocen vuestros textos históricos. Ciertamente, antes de que emperadores o príncipes se convirtiesen a vuestra fe, según decís, a causa de los milagros, vuestra predicación atrajo a pocos hombres sabios o a ninguno, aunque fuese entonces muy fácil liberar al pueblo de los errores más crasos de la idolatría y convertirlo a cualquier culto de un dios único. De ahí que vuestro Pablo, con motivo de su invectiva contra los atenienses, comience hablando así: «*Atenienses, creo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad, etc.*» (Hch. 17, 22). En efecto, ya por entonces el conocimiento de la ley natural y del culto divino había desaparecido y la multitud de los que estaban en error había destruido u oprimido totalmente al corto número de los sabios. Pero hablando desde la sinceridad de nuestra conciencia y reconociendo el fruto nada despreciable de la predicación cristiana, no dudamos de que gracias a ella aquella

idolatría fue entonces destruida, en términos generales, por todo el mundo.

EL CRISTIANO. — Añade, pues también es evidente, que fue Cristo el único en restablecer la ley natural y en enseñar la perfecta edificación de las costumbres, lo único en que tú te basas y que, según afirmas, basta para la salvación, de modo que todos los que fueron instruidos por Él, es decir, por la verdadera sabiduría, la sabiduría de Dios, deben ser llamados verdaderos filósofos.

EL FILÓSOFO. — Ojalá pudieras, como dices, resultar tan convincente que partiendo de esa suprema sabiduría misma, a la que en griego llamáis «logos» y en latín «verbum Dei», seas capaz de mostrarte como un lógico auténtico, armado de razones que sustenten tus palabras. Y no pienses que alegaré como excusa ese miserable recurso a que se refiere vuestro Gregorio: «La fe no tiene mérito alguno para aquel a quien la razón humana le suministra una prueba». En efecto, cuando tu pueblo no es capaz de argumentar la fe que profesa, al momento aduce esa frase gregoriana para compensar su ignorancia. Pues, en mi opinión, ¿qué otra cosa puede significar eso sino el asentir a la predicación de cualquier credo indiscriminado, sea necio o sea sensato? En efecto, si al objeto de que la fe no pierda su mérito, en modo alguno debe ser argumentada por la razón y la discusión de lo que ha de ser creído no da cabida al juicio del intelecto, sino que lo que se exige es asentir de inmediato a lo que se predica, por muchos errores que esa predicación disemine, entonces ninguna importancia tendría el aceptarlo, toda vez que allí donde no se permite el uso de la razón, ninguna refutación racional sería legítima. Pongamos que un idólatra diga esto acerca de una piedra, un leño o cualquier criatura: «aquí está el dios verdadero, creador del cielo y de la tierra» o pronuncie cualquier abominación flagrante; ¿quién podría refutarle si no ha de haber discusión ra-

cional sobre la fe? Al punto replicará a su censor, tanto más si éste es cristiano, lo que ya se dijo: «la fe no tiene mérito alguno, etc.» [15]. El cristiano quedará al punto confundido por su propia defensa, y no podrá pretender que nadie se atenga en absoluto a razones en cuestiones en que él mismo prohíbe absolutamente aducir esas razones ni tampoco podrá justificadamente atacar a nadie argumentando atinadamente en materia de fe, ya que él no permite a nadie que le ataque en lo más mínimo con argumentos racionales.

El Cristiano. — Como dice el más grande de los sabios: «*Hay caminos que parecen rectos, pero, al cabo, son caminos de muerte*» (Pr. 14, 12). Análogamente lo que a menudo parecen argumentos racionales, es decir, afirmaciones razonables y congruentes, no lo son en modo alguno.

El Filósofo. — ¿Y qué decir de aquellos que son tenidos por autoridades? ¿Acaso no hay, a menudo, error en ellos? Pues si todos se basasen en las mismas autoridades no habría tantos credos religiosos ni tan diversos. Pues en la medida en que cada uno delibera usando su propia razón, todos y cada uno eligen las autoridades a las que siguen. Además, las opiniones expresadas en to-

[15] La cuestión de las relaciones entre fe y razón resultó siempre espinosa y los medievales no llegaron a una formulación satisfactoria de la cuestión. Tertuliano exigía de la humildad del cristiano el que sacrificase su intelecto y aceptase la fe aunque le pareciese absurda. Gregorio el Grande, que fue Papa del 590 al 640, subraya aquí que el mérito del cristiano consiste en aceptar la fe sin tener pruebas racionales de las que aquélla se pueda deducir. El filósofo rechaza esto porque no admite lo que una autoridad dice, sino cuando la razón lo ha analizado y aceptado. Abelardo suaviza la sentencia gregoriana en su libro *Sic et Non* haciéndola casi compatible con su punto de vista. Gregorio señala —dice— los límites de la «razón humana». Lo que ésta no entienda no tiene por qué ser absurdo o irracional. Abelardo ataca aquí, por boca del filósofo, a quienes, como San Bernardo, se valen de la sentencia para exigir una fe obtusa y fanática como si esto fuese meritorio. Abelardo exige el examen racional aunque no la perfecta comprensión racional de los contenidos de la fe. San Anselmo se inclinaba a esa comprensión precisamente porque creía que el intelecto se veía potenciado por la fe. (V. Introducción.)

das las Escrituras deberían ser recibidas con indiferencia si la razón, que es por naturaleza anterior a todas ellas, no tuviera derecho a juzgarlas previamente. Pues quienes escribieron basándose únicamente en la razón —que parece abundar en sus opiniones— merecieron por ello de inmediato gozar de autoridad, es decir, la dignidad de que se les preste crédito. No obstante lo cual dan, en sus juicios, tal preferencia a la razón respecto de la autoridad que, como vuestro propio Antonio recuerda: «*Como quiera que el buen juicio de la razón humana fue la fuente de los textos escritos, quien goza de un sano entendimiento no tiene necesidad de textos escritos*» (Atanasio, *Vida de San Antonio*) (P.L. 73, 158).

En cualquier disputa filosófica se considera que la autoridad ha de ocupar el último lugar o no ocupar ninguno en absoluto, de modo que resulta muy vergonzoso para quienes confían en sus propias fuerzas y desdeñan refugiarse en los recursos de otros el introducir argumentos basados en un juicio ajeno a la cosa misma, es decir, en la autoridad. Cuando el orador, más que el filósofo, se ve forzado a buscar refugio en ellos, los filósofos juzgaron rectamente que los tópicos de tales argumentos eran totalmente extrínsecos, desviados de la cuestión y carentes de fuerza probatoria. Ello es así porque se basan más en la opinión que en la verdad y no se valen del intelecto para construir sus argumentos, porque quien los introduce emplea no sus propias palabras, sino las de otros.

Así vuestro Boecio, cuando en sus *Tópicos* explica la división de éstos en temistianos y tulianos, afirma: «*Juicio extrínseco, es decir, que presentan una apariencia de prueba y no son sino tópicos sin creatividad intelectual, totalmente ajenos a la cosa y basados más bien en juicios y opiniones de otros que en la cosa misma*» (Boecio, *De diff. topicis 2*, P. L. 64, 1195 A). Y el mismo Boecio, al referirse al tratamiento que Marco

Tulio hace de esos mismos tópicos, dice: «*Queda aún por tratar ese tópico, dice, tomado de algo externo a la cosa. Se basa en el juicio y la autoridad y es meramente probable, sin que contenga ningún elemento necesario*» (3, L. P. 64, 1199 C). Y prosigue después: «*Se dice justamente de este tópico que se constituye extrínsecamente, pues no se entiende en relación con los términos del sujeto y el predicado, sino que procede del exterior en cuanto basado en el juicio de otro. Dice por ello que carece de creatividad intelectual y es algo vacuo, ya que el orador que lo usa no construye él mismo argumento, sino que se vale de testimonios y preparados y establecidos*» (3, P. P. 64, 1199 C).

Lo que dices acerca de la posibilidad de error ocasional de la razón en sus discernimientos o averiguaciones es, ciertamente, verdadero y obvio, pero ello se da en los hombres que carecen de pericia en la filosofía racional y de discernimiento para distinguir los argumentos. Los judíos que exigen señales confiesan ser de ese género de hombres y otro tanto puede decirse de los que buscan su defensa en las palabras de otros. Es algo así como si de la autoridad y los escritos de una persona ausente se pudiese juzgar más fácilmente que de la razón o los juicios de una presente y fuera más fácil indagar en la opinión de la primera que en la de la segunda.

Cuando, preocupados por nuestra salvación, inquirimos de Dios para saber cuál es nuestra máxima capacidad para obtenerla, es seguro que su gracia suplirá las deficiencias de nuestras obras ayudando a quienes quieran alcanzarla para que lleguen a ello e inspirándolos, incluso, para que así lo quieran. Y aquel que atrae a menudo a los más remisos, no rechazará a los deseosos y tenderá su mano derecha a quien se esfuerza, sin reprobar su negligencia. A este respecto, Cristo, a quien llamáis la Verdad misma, para que tengáis plena confianza, añade al final de una parábola apropiada: «*Pedid*

y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe; el que busca, halla y al que llama se le abrirá» (Mt. 7,7-9). Recuerdo asimismo que Agustín, comentando este pasaje en uno de sus tratados titulado *De Misericordia*, dice: *«Pedid orando, inquirid disputando, llamad obrando»*. De ahí que al situar el arte de disputar por delante de las restantes disciplinas en el Libro II de De Ordine, como si únicamente aquel arte fuera portador del conocimiento y sólo él hiciera doctos a los hombres, lo recomienda así: *«disciplina de las disciplinas, que llaman "dialéctica". Ésta enseña a enseñar y enseña a aprender. A su través la razón se muestra a sí misma y únicamente ella sabe de sí lo que es y lo que quiere. Y no sólo quiere hacernos doctos, sino que además puede conseguirlo»*.

Y asimismo en el Libro II del *De Christiana Doctrina*, mostrando que aquélla resulta imprescindible para la lectura de la Biblia, dice: *«Quedan aún aquellas cosas que no pertenecen a los sentidos corporales sino a la razón, ámbito en el que rigen la dialéctica y la aritmética. La dialéctica es de gran valor para entender y resolver toda clase de cuestiones planteadas en los libros sagrados. Sin embargo, en este punto hay que huir del ansia de controversia y de cierta jactancia pueril, deseosa de burlarse del adversario. Pues en el proceso del razonamiento se dan numerosas conclusiones falsas, llamadas sofismas que, frecuentemente, se asemejan tanto a las verdaderas que desconciertan no sólo a los más obtusos, sino también a los más perspicaces, cuando no prestan suficiente atención. Según yo estimo la Escritura detesta en este pasaje todo tipo de falacias: "Hay quien se hace el sabio en palabras y es aborrecido"»*.

EL CRISTIANO. — Sin duda, nadie en su sano juicio prohibiría una investigación y una discusión racional de nuestra fe, ni puede darse asentimiento razonable a lo que es dudoso antes de tener un fundamento racional para hacerlo. Cuando la razón, por ejemplo, da crédito

a algo dudoso, lo hace, sin duda, mediante lo que llamáis un argumento. Pues en toda disciplina surgen controversias, sea respecto a la palabra escrita sea respecto a juicios expresados oralmente, pero en toda disputa pesa más el dar una razón que el citar autoridades. La cuestión de qué sea realmente la verdad no es algo concerniente a la edificación de la fe, sino a lo que se puede mantener como opinión. Las palabras mismas de cada autoridad dan pie a muchas cuestiones, de forma que más que formarse un juicio a partir de ellas hay que formarse un juicio acerca de ellas. Una vez hecha valer la discusión racional, incluso en el caso de no llegar a una razón concluyente, pero sí a una que aparezca como tal, no quedará ya ninguna cuestión pendiente, puesto que se han eliminado las dudas.

En discusión contigo, desde luego, puede uno apelar tanto menos a la autoridad cuanto más te apoyas tú en la razón y en menos tienes la autoridad de la Escritura. Nada se puede argumentar, en efecto, contra otro sino sobre la base de lo que éste previamente admita, ni puede él mismo ser convencido sino a partir de lo que ya acepte. Resulta, por ello, muy distinto discutir contigo que discutir entre nosotros mismos. Nos consta que lo que Gregorio y otros doctores nuestros, incluso lo que Cristo mismo o Moisés dijeron, no lo has hecho aún tuyo hasta el punto de que sus afirmaciones te obliguen a nuestra fe. Entre nosotros, que las aceptamos, gozan de especial predicamento y esa fe ha de ser, a veces, defendida y cimentada al máximo con argumentos racionales como ya hice, ciertamente, constar contra aquellos que niegan que la fe pueda ser objeto de investigación racional. El Libro II de la *Theologia Christiana* trata, incluso con gran amplitud, lo concerniente al poder de la razón y a la autoridad de la Escritura refu-

tando con éxito a sus oponentes. Si te parece bien, volvamos ahora a nuestro propósito [16].

EL FILÓSOFO. — Sí, por supuesto, pues me parece aceptable y conviene que lo aceptemos, ante todo, para que, en la medida de nuestras fuerzas, nos esforcemos e intentemos averiguar la ley natural mediante el testimonio de la ética más auténtica. Creo que lo podremos llevar a término de modo seguro y sistemático si tratamos de qué es el sumo bien y por qué vía se accede a él, siguiendo en eso al sumario contenido de la ética que tú delimitaste hace poco. Dividamos, pues, nuestro tratado de ética en esas dos partes.

EL CRISTIANO. — Acepto tu sugerencia. Pero como mis opiniones se han de contrastar con las tuyas de acuerdo con los términos de nuestro propósito al objeto de optar por la más convincente y tú reclamaste para ti el primer lugar en virtud de la antigüedad de la ley natural, a ti te corresponde. Pues según tus propias palabras a ti te basta la primera ley de todas, es decir, la natural, y únicamente de ella haces uso, de modo que eres tú quien debe exponer tus opiniones o a las de los vuestros y después escuchar mis razonamientos, en caso de que disienta de algún aspecto.

[La felicidad consiste en la virtud y aumenta con ésta. Lo que Epicuro llamó placer no es sino la felicidad basada en la virtud. La vida futura conlleva más felicidad porque la virtud no se ve empañada por ningún mal.]

EL FILÓSOFO. — Los nuestros definieron el bien supremo o su fin, es decir, su consumación o perfección,

[16] Las anteriores palabras del cristiano condensan la posición abelardiana en la cuestión de las relaciones razón - fe. Desmienten a quienes han visto en él un criptorracionalista, aunque favorecen, sin embargo, el análisis racional de la fe. Rudol Thomas (*Der philosophish - theologische Erknntnisweg Peter Abelards*, 'El camino filosófico - teológico del conocimiento en P. Abelardo') cree que la exposición aberladiana es clara y conforme con la ortodoxia cristiana. No opinamos respecto a lo segundo. Respecto a lo primero se pueden mantener ciertas reservas.

como muchos de los vuestros recuerdan, de este modo: aquello que, una vez alcanzado, hace a uno feliz, mientras que el mal supremo sería, por el contrario, aquello cuya consecución hace a uno desdichado, siendo la distinta conducta moral la que hace merecedor de uno u otro. Ahora bien, es bien sabido que la conducta moral buena se llama virtud y la contraria vicio. Sin embargo, algunos de los nuestros, como recuerda Agustín en el Libro VIII de la *Ciudad de Dios*, llamaron bien supremo a la virtud misma y otros al placer.

EL CRISTIANO. — ¿Y qué entendieron, te pregunto, por placer?

EL FILÓSOFO. — No, como muchos creen, la delectación baja y deshonesta de los goces carnales, sino cierta paz interior del alma por la que aquélla permanece en quietud y satisfecha con sus propios bienes, tanto frente a la adversidad como frente a la prosperidad, en tanto no le remuerda ninguna conciencia de pecado. Pues es impensable que filósofos que despreciaron al máximo la felicidad terrenal y refrenaban ante todo el apetito carnal hiciesen radicar el bien supremo en las bajezas de esta vida, aunque muchos, por ignorancia, le reprochen eso a Epicuro y a sus seguidores, los epicúreos. Reproche basado en el desconocimiento de lo que aquéllos entendían por placer, como ya dije. Por otra parte, Séneca, el máximo arquitecto de la moral y de vida moderadísima, como vosotros mismos reconocéis, se habría guardado, en absoluto, de hacer uso tan frecuente, en orden a la edificación moral, de las opiniones de Epicuro —a quien trata como su maestro— si éste, como algunos dicen, se hubiese desviado de la senda de la sobriedad y la rectitud.

EL CRISTIANO. — Sea como dices. Contesta, sin embargo, a lo que ahora te pregunto, a saber, si los que así entendían el placer disienten tanto en los términos como en el sentido de aquellos que usan el término «virtud».

EL FILÓSOFO. — En cuanto al fondo de sus opiniones

nada o poca cosa los separa. El destacar en las virtudes viene a ser lo mismo que gozar de esa quietud del alma y viceversa.

EL CRISTIANO. — Así pues, coinciden en cuanto al concepto de sumo bien, si bien difieren en la terminología y de ese modo lo que parecían dos opiniones acerca del sumo bien, se reducen a una.

EL FILÓSOFO. — Así lo creo yo.

EL CRISTIANO. — ¿Y cómo entendían la virtud, es decir, el camino para acceder al sumo bien?

EL FILÓSOFO. — Sin duda el estudio mismo de las enseñanzas morales o la práctica en el dominio de las apetencias carnales hasta que la buena voluntad consolidada en forma de hábito merezca el nombre de virtud.

EL CRISTIANO. — ¿Y a quién definen como feliz?

EL FILÓSOFO. — La persona feliz viene a ser la que goza de buena aptitud, es decir, la que en todos los asuntos se conduce bien y con fácil disposición. De ese modo ser feliz equivale a distinguirse en la buena conducta moral, es decir, en la virtud [17].

EL CRISTIANO. — ¿Acaso no tienen en gran estima la inmortalidad del alma y cierta bienaventuranza de la vida futura esperando obtenerla por sus méritos?

EL FILÓSOFO. — Así es, ciertamente, pero ¿qué se sigue de ello?

EL CRISTIANO. — ¿Acaso no juzgan mayor la bienaventuranza de aquella vida en la que ningún dolor afligirá a quienes la hayan obtenido, de forma que nos quepa

[17] La discusión girará hasta el final en torno a los conceptos designados en latín como «summum bonum» y «beatitudo» (adjetivo «beatus»). Traducimos el primero por «bien supremo» o «sumo bien», términos sinónimos. El segundo lo traducimos por «felicidad» o «dicha», perfectamente sinónimos, o por «bienaventuranza», también sinónimo, pero que agrega el matiz más religioso. Le damos, por ello, preferencia cuando se refiere al estado especial de las almas en el cielo cristiano. Hemos evitado los términos «beatitud» y «beato» porque han ido adoptando otras connotaciones que podrían desorientar al lector de hoy en día.

esperar la dicha auténtica y el sumo bien allí más bien que aquí?

EL FILÓSOFO. — La paz de aquella vida es algo supremo y, como dijiste, exenta de todo dolor. Pero cuando cesa la aflicción, dicen, la dicha no aumenta en modo alguno de no ser que se vigorice la virtud y a nadie consideran más feliz, si no es que progresa en la virtud. Pues ya dije que, para ellos, ser feliz y destacar en la virtud son definiciones equivalentes. Juzgan, a partir de ahí, que quienquiera padezca por la justicia y merezca más por ese padecimiento es tan feliz en los tormentos como antes de ellos, puesto que es igualmente bueno. Pues aunque su virtud parezca ahora ser mayor que antes, en realidad no aumenta gracias al tormento. Éste pone sólo de manifiesto cuán grande era ya. Si la virtud mantiene a la mente firme en su propósito, no estaría bien que aquellas cosas pertinentes a nuestra tranquilidad o aflicción corporal aumentasen o disminuyesen nuestra dicha. ¿Acaso vuestro Cristo disminuyó, en definitiva, su dicha al padecer o la aumentó al resucitar? No juzgues, pues, que en la otra vida hemos de ser más felices que aquí, por el hecho de que allí cesen las aflicciones corporales, si allí no llegamos a ser moralmente mejores [18].

EL CRISTIANO. — ¿Y si llegamos a serlo?

EL FILÓSOFO. — En ese caso seremos más felices al ser mejores.

EL CRISTIANO. — Como ya dije, vosotros esperáis aquella vida como debida en pago a los méritos. Esta vida sería algo así como una pugna contra los vicios y aquélla como los laureles de la victoria.

[18] Es la versión estoica de la virtud. El sabio que la posee es feliz con ella, sean cuales sean las circunstancias exteriores, pues ha llegado a ser impasible ante éstas. En las páginas anteriores Abelardo, por boca del filósofo, reivindica el buen nombre de Epicuro. Se muestra en ello bastante audaz. La filosofía cristiana era, en general, muy hostil a Epicuro. En múltiples representaciones gráficas, los epicúreos aparecen como cerdos que se revuelcan en el placer.

El Filósofo. — Eso es algo evidente para todos.

El Cristiano. — Así pues, ¿cómo recibir el premio a nuestras fatigas si el vivir allí no nos hace más dichosos ni aquella vida es mejor y más feliz que la presente? Pues si aquella vida es más feliz que ésta, entonces los que gocen de ella serán, ciertamente, más felices que parecen serlo aquí.

El Filósofo. — Serán, como dije, más felices, si son mejores. En caso contrario no obtendremos eso. Pues quien ha obtenido la corona de la victoria no adquiere por ello una virtud superior a la que previamente poseía en la lucha, ni tampoco aumenta por ello su fortaleza, si bien ahora resulta más acreditada y mejor conocida, mientras que tal vez antes pudo, incluso, menguar por el mismo esfuerzo del combate. Tampoco es mejor la vida del triunfador que la del combatiente, aunque sí más plácida.

El Cristiano. — Tanto vuestros doctores como los nuestros al igual que todo el mundo, incluyen todo esto entre los males: la miseria; la enfermedad, la muerte y las restantes aflicciones procedentes de las adversidades o de las pasiones. A causa de éstas, contrarias a las virtudes, se dan muchos vicios, tanto del alma como del cuerpo, todos los cuales han de ser, no obstante, incluidos entre los males, a saber, la cojera o la ceguera, el embotamiento de la mente o la falta de memoria. Cuando Aristóteles discute en sus *Categorías* acerca de los contrarios dice: «*El mal es, necesariamente, contrario al bien; lo cual se ve con evidencia examinando casos particulares. La enfermedad es contraria a la salud, la justicia a la injusticia, el valor a la cobardía, etc. Pero lo contrario del mal es, a veces, otro mal y no un bien: p. ej., el lujo, que es un mal, es lo contrario de la miseria, que también es un mal... Esto, por lo demás, es aplicable a muy pocos casos; en la mayor parte de ellos, el bien es lo contrario del mal*» (Categorías, Secc. II, cap. 11).

Y cuando Marco Tulio, en sus *Tópicos,* delimita los conceptos a partir de sus contrarios dice: «*Si la salud es buena, entonces la enfermedad es mala*» (obra mencionada de Boecio III, P. L. 64, 1198 A). El Señor mismo, al hablar de la paz que concederá a los obedientes y de la persecución que enviará a los rebeldes dice por boca del profeta: «*Yo soy Yahveh, yo hago la dicha y creo la desgracia*» (Is. 45, 6-7). Refiriéndose a los bienes y los males terrenales el Señor dice al rico en el Evangelio: «*Hijo, recuerda que recibiste tus bienes durante la vida y Lázaro, al contrario, sus males*» (Lc. 16, 25). Agustín, que fue al principio uno de los vuestros y después uno de los nuestros, añade también que la muerte es un mal, diciendo: «*De la misma manera que la ley no es un mal aunque estimule los malos deseos de los pecadores, tampoco la muerte es un bien aunque aumente la gloria de los atribulados y haga a algunos mártires. Y siendo la ley, evidentemente, buena en cuanto que prohibición del pecado, la muerte, en cambio, es mala en cuanto que tributo al pecado. De modo análogo a como los injustos hacen mal uso de los bienes, así también los justos hacen buen uso de los males. Por ello sucede que los hombres malos hacen mal uso de la ley, aunque ésta sea algo bueno, y que los buenos mueren de forma buena, aunque la muerte sea mala*» (*La ciudad de Dios,* Lib. 13, cap. 5).

EL FILÓSOFO. — ¿A qué vienen, te pregunto, estas observaciones?

EL CRISTIANO. — Las hago para que entiendas que aquella vida, de la que nos consta, está totalmente exenta de estos males, es la mejor, estando, además, tan absolutamente alejada del pecado que no sólo no hay en ella pecado alguno, sino ni siquiera la posibilidad de pecar. Pues si no es mejor vida y no causa mayor gozo que la presente, en vano sería propuesta como recompensa. Si así fuere el preferirla respecto a ésta estaría fuera

de razón y quienes la deseasen más carecerían de discernimiento.

El Filósofo. — Para ser sincero, descubro ahora que eres, ciertamente, un filósofo de primer orden y que no me estaría bien oponerme sin pudor a un razonamiento tan claro. Pero de acuerdo con el razonamiento expuesto, el supremo bien del hombre debe esperarse más bien allí que aquí. Y tal vez era ésta la opinión de Epicuro, quien dice que el placer es el supremo bien puesto que, en definitiva, la paz del alma es tan profunda que ni la perturban desde fuera las aflicciones corporales, ni lo hace desde dentro la conciencia de pecado alguno y de ese modo, no entorpecida por el vicio, ve totalmente cumplida su voluntad perfecta. Pues, en tanto haya algo que entorpezca nuestra voluntad o se dé alguna deficiencia, no habrá auténtica felicidad. Y tal es, por cierto, el caso mientras estamos en esta vida y nuestra alma, agobiada por el peso de un cuerpo terrenal y como encerrada en una prisión, no goce de verdadera libertad. Pues, ¿quién no desea a veces calor cuando hace demasiado frío o viceversa, o bien un tiempo agradable cuando la lluvia le incomoda, o bastante a menudo más alimentos y más ropa de la que tiene? Hay, además, innumerables otras cosas que, si no queremos negar lo que resulta evidentemente verdadero, nos sobrevienen cuando no las deseamos. Y si hemos de juzgar al bien de la vida futura como bien supremo, como nos señala la razón, opino que el camino para alcanzarlo es el de las virtudes de que estamos aquí dotados. Después discutiremos más de cerca esta cuestión.

[Cristo es el más grande de los filósofos y enseñó la ética más elevada. La virtud no es la felicidad, pero la hace merecer. Según el grado de la virtud así será el de la felicidad.]

El Cristiano. — Vemos, pues, que nuestra discusión nos ha llevado a este punto: situamos el bien supremo del hombre o, como ya se dijo, el fin de ese bien en la

bienaventuranza de una vida futura y el camino hacia ella, en las virtudes. Pero, en primer lugar, quiero comparar nuestras enseñanzas acerca de ese bien supremo, es decir, las cristianas, con las vuestras de forma que aquellas que contengan una doctrina o una exhortación más fecunda respecto a ese bien sean tenidas por más perfectas y adquieran mayor predicamento.

Por lo que toca a la Ley antigua, de la que los judíos se glorían, crees haber mostrado satisfactoriamente que en ella no se promete aquella bienaventuranza como premio y que tampoco hay allí, por eso, exhortaciones a la misma. De otro lado, Jesús, nuestro Señor, al hacer entrega del Nuevo Testamento, situó en su mismo comienzo la base de su doctrina, por lo que se incitaba al desprecio del mundo y, paralelamente, al deseo de aquella bienaventuranza. Dijo así: «*Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los Cielos*» (Mt. 5,3), y prosigue: «*Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia porque de ellos es el Reino de los Cielos*» (Mt. 5,10). Y si prestamos mucha atención, veremos que todos sus preceptos y exhortaciones tienen como propósito el que, con la esperanza de aquella vida superior y eterna, sepamos despreciar cuanto nos sea favorable y sufrir pacientemente cuanto nos sea adverso.

Y no creo que vuestros doctores hayan llegado hasta aquí ni que hayan exhortado de modo similar a vuestros espíritus hacia ese fin del bien. Si fueron capaces de ello, muéstralo recorriendo todos los principios de vuestra ética y si no puedes mostrarlo, confiesa que la doctrina de Cristo es más perfecta y mejor en la medida en que nos exhorta a las virtudes por una causa o una esperanza mejor, mientras que vosotros juzgáis que las virtudes o sus contrarios han de ser apetecidas o rechazados más por sí mismos que por otra razón distinta. De ahí que a las primeras las designéis como honestas y a los segundos como deshonestos. Llamáis, en efecto,

honesto a lo que place por sí mismo y no por causa de otra cosa distinta e, inversamente, deshonesto a lo que debe ser rechazado por su propia vileza. A lo apetecible o rechazable por causa de otra cosa distinta de sí mismo lo denomináis más bien útil o inútil.

El Filósofo. — Así lo vieron, evidentemente, nuestros antepasados, tal y como Marco Tulio lo expone más por extenso en el II Libro de su *Retórica*. Pues, evidentemente, cuando se dice que la virtud es deseable por sí misma y no por causa de otra cosa distinta de ella, no se excluye de modo absoluto la recompensa por el mérito, sino que únicamente elimina la referencia a las ventajas materiales. En otro caso el establecer la felicidad como fin de las virtudes, es decir, como su causa final sería erróneo, pese a que vuestro Boecio así lo haga en sus *Tópicos* siguiendo a Temistio[19]. Cuando en ese libro aduce un ejemplo para delimitar el concepto de «fin», afirma: «*Si ser feliz es algo bueno, entonces la justicia es buena*». Y comenta: «*El fin de la justicia es tal que si alguno vive según ella, ello le conduce a la felicidad*» (o. cit., P. L. 64, 1189 D). He aquí, pues, cómo la felicidad aparece ahí como retribución a una vida justa y cómo el propósito de vivir justamente nos es necesario para alcanzar aquélla.

A mi entender esa es la misma felicidad a la que Epicuro llama placer y vuestro Cristo Reino de los Cielos. Sin embargo, ¿qué importa el nombre que le demos con tal que la realidad de la cosa siga siendo la misma? La felicidad es, en ambos casos, la misma, y el propósito del filósofo de vivir justamente en nada diverge de aquel del cristiano. Tanto vosotros como nosotros nos deter-

[19] Temistio (ca. 317-387) fue un filósofo ecléctico que enseñó en Constantinopla y Roma. Comentó a Platón y Aristóteles y trató de compatibilizar sus metafísicas. En la ética integra, además, doctrinas estoicas. Sus comentarios fueron muy apreciados e influyeron en el notable filósofo bizantino Miguel Psellos. Aparte de los comentarios escribió unas *Orationes* ('Discursos)', entre ellos un discurso sobre la virtud.

minamos a vivir aquí de forma justa, para ser allí glorificados y luchamos aquí contra los vicios para ser coronados allí con los méritos de la virtud, a saber, obteniendo como recompensa aquel sumo bien.

EL CRISTIANO. — Por lo que yo entiendo, nuestro propósito, así como nuestros méritos son, a este respecto, considerablemente diferentes, y también por lo que se refiere al sumo bien disentimos bastante.

EL FILÓSOFO. — Te ruego que aclares eso, si ello te es posible.

EL CRISTIANO. — Es incorrecto decir que algo es el sumo bien, si se puede hallar algo que lo supere. Pues lo que es inferior o menos que otra cosa no puede, en modo alguno, ser llamado supremo o sumo. Ahora bien, es evidente que toda felicidad o gloria humana es, con mucho y de forma inefable, superada por la divina. Así pues, ninguna felicidad, fuera de la divina, puede, propiamente, denominarse suprema. Y, aparte de Dios mismo, nada hay que pueda, en rigor, denominarse el sumo bien.

EL FILÓSOFO. — Pero aquí no nos referíamos al sumo bien en un sentido absoluto, sino al sumo bien del hombre.

EL CRISTIANO. — Pero, en rigor, tampoco podemos denominarlo sumo bien del hombre si se halla algún otro bien del hombre que sea mayor.

EL FILÓSOFO. — Eso es, sin duda, evidente.

EL CRISTIANO. — Te pregunto, pues, si en aquella bienaventuranza puede haber alguno más dichoso que el otro como aquí se da el caso de que, de dos hombres, uno es más justo o más santo que el otro, de forma que debido a la diversidad de los méritos, también es diversa la recompensa.

EL FILÓSO. — ¿Y si fuese así?

EL CRISTIANO. — Precisamente porque es así has de conceder que en aquella vida una persona se hace más dichosa que otra y que, consecuentemente, la dicha de

ésta, siendo menor, no puede denominarse, en modo alguno, el sumo bien del hombre. Se sigue de ahí que aquel que es menos feliz que el otro no puede, propiamente, ser denominado feliz. Pues tú definiste el sumo bien como aquello que, de ser obtenido, hace a uno feliz. Así pues, o concedes que aquel que es allí menos feliz que otro ha obtenido el sumo bien o admites que no es en absoluto feliz, siéndolo tan sólo aquél en comparación con el cual ningún otro es allí más feliz.

EL FILÓSOFO. — Detente un momento, te ruego, y presta atención a lo que ahora diré respecto a esa última cuestión. Pues me parece justo que quien expresó algo de forma inapropiada pueda corregirlo. Aquí estamos discutiendo, como ya dijimos, para indagar la verdad y no para exhibir nuestro ingenio.

EL CRISTIANO. — Apruebo y asiento a lo que dices. Pues no estaría bien que nosotros, ocupados a fondo en la indagación de la verdad, entrásemos en polémicas infantiles o nos exaltásemos inoportunamente. Y si alguno admite algo sin sopesarlo debidamente eso no debe dar pie para que el otro, cuyo propósito es también el de enseñar o aprender, lo zahiera avergonzándolo, siendo así que a veces es lícito conceder algo, aunque sea falso, en consideración al desarrollo del argumento. Así pues, debemos concedernos plena libertad para abandonar del todo una opinión o para enmendarla.

EL FILÓSOFO. — Te ruego, pues, que recuerdes lo que dije y tengas en cuenta la forma condicional de la expresión en la que se dijo: «¿Y si fue así?». Pues el parecer de muchos filósofos fue que todos los hombres buenos poseían todas las virtudes simultáneamente y que si alguno carecía de alguna virtud ya no podía en ningún sentido juzgarse bueno. Se seguía de ello que no había ninguna diferencia entre los buenos ni por lo que a los méritos de su vida se refiere ni tampoco en la remuneración de la virtud. De ser eso así todos tendrían la misma felicidad como recompensa, ya que obteniendo

todos por igual el sumo bien se harían todos igualmente felices.

Marco Tulio expone abiertamente esa opinión en *Los Oficios*: «*La justicia sin la prudencia tiene mucha autoridad y la prudencia sin la justicia es de poca importancia para el efecto. Porque desnudo un hombre de la opinión de la virtud, cuanto más artificioso y más astuto, tanto más aborrecido es y más sospechoso. Y así la justicia, acompañada de la ciencia, tendrá todo el poder que quisiere para granjear la confianza; podría, no obstante, mucho la justicia sola; pero la prudencia sin ella no es de ningún valor.*

Mas para que nadie se admire que siendo común opinión de todos los filósofos, y que yo mismo he asentado muchas veces, que el que posee una virtud las posee todas, ahora las separo de modo que pueda ser uno justo, sin ser al mismo tiempo prudente: entiéndase que una es la sutileza con que se adelgaza la verdad en la disputa, y otra cosa cuando se acomoda el modo de hablar a la opinión común de las gentes. Y así hablando ahora con el vulgo, digo que hay unos hombres fuertes, otros buenos y otros prudentes, por ser adaptar nuestro lenguaje al común modo de hablar...» (*Los Oficios*, II, capts. IX y X). Y en las *Paradojas* no solamente iguala a los hombres buenos en la virtud, sino que iguala a los malos en el pecado, añadiendo que todos los pecados son iguales.

EL CRISTIANO. — Me parece ahora que por vez primera muestras una insolencia sin pudor y que estás polemizando más que filosofando. Pues para no verte obligado a confesar una verdad manifiesta, te entregas a la locura de una falsedad evidente, considerando que todos los buenos lo son por igual y que los malos lo son también por igual, de modo que todos ellos merecen, respectivamente, la misma gloria o el mismo castigo.

EL FILÓSOFO. — Así es en verdad, si tales retribuciones dependen de la cosa misma y no de la opinión de

los hombres, pues éstos califican y premian basándose más bien en los efectos de las obras que en la moralidad de la acción y juzgan a unos hombres más justos, más animosos o mejores que los otros, siguiendo las apariencias de las obras externas. Y no creo realmente que tú estés tan lejos de esa opinión si consideras atentamente tus propias enseñanzas[20]. Pues, como estableció Agustín, el más grande de vuestros filósofos, la caridad abarca bajo su solo nombre a todas las virtudes, pues sólo ella, vuelve a decir, discierne entre hijos de Dios e hijos del diablo. Y en otro pasaje recuerda con razón: «*¿Qué puede falatar, allí donde hay caridad? ¿Y qué puede realmente aprovechar donde no se dé aquélla?, pues la caridad es, ciertamente, la plenitud de la Ley*» (*In Ioannis Evangelium*, P. L. 35, 1846. Cita de San Pablo, Rom. 13, 10).

El apóstol mismo, que es quien afirma eso último, cuando describe esa plenitud de la que excluye cualquier mal y en la que incluye todo bien, dice: «*La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe, etc.*» (I Cor. 13, 4). Dice de la misma, entre otras cosas, que todo lo sufre o todo lo soporta, incluso la muerte. Según nos recuerda Cristo: «*Nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos*» (Jn. 15, 13). Por consiguiente, nadie tiene más caridad que otro, pues la caridad contiene en sí todas las cosas y todo lo lleva consigo misma. Pues si nadie supera a otro en caridad, tampoco lo hará en virtudes o en méritos, ya que, como tú mismo dices, la caridad encarna la virtud total.

[20] Es el filósofo quien introduce ese tema profundamente abelardiano (que reaparecerá más abajo en el *Diálogo*) y expuesto con detalle en su *Ética* o *Conócete a ti mismo*: lo que presta moralidad a una conducta no es la acción visible sino la conciencia, es decir, la intención con que se hace. Si los buenos tienen todos la voluntad de serlo, dice el filósofo, poco importa lo que de hecho hagan y cómo sopesen los hombres sus obras visibles. Esa opinión fue condenada en el Sínodo de Sens y Abelardo la mantiene, aunque más matizada, en el *Diálogo*.



Adán y Eva. Iglesia de Maderuelo (Segovia). Judíos y cristianos consideran al hombre como «caído» y con un destino ligado al pecado. Para los primeros, la salvación del hombre depende del destino especial del «pueblo de Dios», Israel, que será engrandecido por el Mesías venidero. Para los segundos, Cristo fue el Mesías universal que redimió a los hombres con su muerte.

EL CRISTIANO. — Realmente, si entendemos la virtud en su sentido propio, a saber, como aquello que obtiene mérito ante Dios, únicamente la caridad merecería aquel nombre. Pero si la entendemos como aquello que hace que una persona sea justa, fuerte o moderada debería, propiamente ser denominada justicia, fortaleza o templanza. Pero así como aquellos que poseen la caridad, no están todo igualmente enardecidos por aquélla, ni tampoco los prudentes poseen igual inteligencia, del mismo modo los justos, los fuertes y los moderados no lo son en el mismo grado. Y aunque concedamos que algunos posean todas las virtudes antes especificadas, v. gr., siendo justos, fuertes y moderados, no obstante, no admitimos que sean igual en virtud o mérito, pues acontece que uno es más justo, fuerte o moderado que otro. Pues, si bien reconocemos que cada uno de ellos participa en las virtudes antes especificadas, hay, con todo, una gran diferencia en los individuos, según la especie de virtud, puesto que la justicia, la fortaleza o la templanza de un hombre puede ser superior a la de otro. Y así, aunque la caridad confiera todo cuanto dijiste, sin embargo, no lo concede por entero a cada individuo que la posea. En efecto, así como la naturaleza provee al cuerpo de todo lo necesario, aunque no a cada uno por entero, del mismo modo, en lo tocante a los bienes y virtudes del alma, sucede que éstas no se conceden a todos por igual.

De ahí que desee hacerte ver cuán débil es aquel argumento, un vil sofisma en realidad, que el filósofo antes mencionado expone a partir de la opinión de otros, en forma de paradoja para demostrar que tanto las virtudes como los vicios son iguales en todos, arguyendo: «*Nadie es mejor que un hombre bueno ni más modera-*

do que un hombre moderado, ni más fuerte que un hombre fuerte, ni más sabio que un hombre sabio» [21].

Pues aunque un particular no sea mejor que «el hombre bueno», con todo será mejor que algún otro hombre bueno particular. Pues, ¿en qué sentido hemos de decir que alguien es mejor que «un hombre bueno» sino en el sentido de que es mejor que otro hombre bueno determinado, sea éste quien sea? Cuando decimos que Dios es mejor que el hombre, no queremos decir otra cosa sino que Aquél sobrepasa a todos los hombres. Del mismo modo cuando decimos que algún hombre bueno es mejor que «un hombre bueno», es decir, mejor que lo que un hombre bueno tenga de bueno o, si se quiere, mejor que lo que de bueno sea cualquier otro hombre bueno, parece como si esto debiera entenderse en el sentido de que situamos a aquél, en sentido absoluto, por encima de todos los hombres buenos. Pero ello es totalmente falso, ya que él mismo es uno más de entre los hombres buenos. Pues si es mejor que un hombre bueno o mejor que lo que cualquier hombre bueno tenga de bueno, parece seguirse de ello que ni «el hombre bueno» ni ningún hombre bueno particular sea tan bueno sino que, si alguno es bueno, lo será menos que él.

Es, pues, sustancialmente distinto el que se diga que alguien es mejor que «un hombre bueno» o mejor que lo que un hombre bueno determinado tenga de bueno. Ahí radica el lazo del sofisma que, análogamente, podría, de hecho, afectar a cualquier comparación. Pues de igual modo que intentan demostrar que todos los hombres buenos son igualmente buenos, podrían, de forma

21 Esos «otros», en cuya opinión se apoya Cicerón, son los estoicos. La paradoja figura en la obra «Paradoxa Etoicorum» que Cicerón escribió el 46 a.d.C. como una especie de ejercicio de retórica mediante la cual expone principios filosóficos con propósitos educativos. La dedicó a Bruto, el futuro asesino de César. A la vez que ilustra principios estoicos con ejemplos de la historia romana, Cicerón se inclina a los ideales de esa escuela —oponiéndose a los cínicos— pero tempera con realismo el supremo ideal del «sabio» estoico.

análoga, aplicarlo a los hombres bellos, ya que ningún hombre bello lo es más que «el hombre bello», tomado en sentido abstoluto y general, aunque pueda ser más bello que otro hombre bello en particular[22].

¿Quién no verá, por último, que la opinión de que todos los pecados son iguales es insensata en grado sumo? Pues tanto si haces radicar el pecado en la voluntad como si lo sitúas en la acción, resulta claro que entre los hombres malos, el uno tiene una voluntad más inicua que el otro o bien su acción causa mayor daño o es más depravada. Pues la voluntad conduce a la acción y, cuando se da la posibilidad de dañar, este particular causa más daño que aquel otro o persigue con más saña a una persona justa porque la odia más y desea afligirla más. Análogamente no todos los buenos benefician o queren beneficiar de igual modo. De donde se sigue claramente que no todos los buenos lo son igualmente unos para con otros ni por ello han de ser malos. Tampoco se ha de entender que sus méritos sean iguales ni que su remuneración haya de ser la misma.

Por lo demás, dejando de lado la opinión de los insensatos, si consideras los excelentes principios de los filósofos más acreditados acerca de las virtudes y reparas en la cuádruple división que de aquéllas efectuó Plotino, varón sapientísimo, a saber: las virtudes políticas, las purificadoras, las del espíritu purificado y las ejemplares, entonces, atendiendo a sus nombres mismos y a sus definiciones, te verás de inmediato obligado a

[22] Al no tener artículo determinado o indeterminado, el latín facilita lo capcioso del sofisma. Si entendemos «hombre bueno» como «el hombre bueno» en términos absolutos y generales, ningún hombre bueno particular puede ser mejor que él. Ello se prueba por reducción al absurdo: tendría que ser, para ello, mejor que sí mismo, pues también él estaría incluido en el concepto «el hombre bueno», tomado de modo absoluto. No puede equipararse a Dios, que sí que es mejor que «el hombre bueno», pues está fuera y por encima de la especie «hombre». Al negar, pues, que un particular sea mejor que «el hombre bueno», parece que se está negando que pueda ser mepor qu« un hombre bueno» cualquiera, cosa que niega la experiencia. Si así fuese, nadie sería mejor que nadie y todos serían iguales.

admitir que los hombres difieren mucho en los grados de virtud.

Al Apóstol mismo, a quien antes citaste para objetar en contra nuestra, no se le pasó por alto esta diferencia, pues al referirse a la continencia y a la indulgencia en la contracción de matrimonio dice: «*Mi deseo sería que todos los hombres fueran como yo; mas cada cual tiene de Dios su gracia particular; unos de una manera, otros de otra*» (I Cor. 7,7). Además, al distinguir los premios de la vida futura según la calidad de las virtudes o los méritos, dice: «*Y una estrella difiere de otra en resplandor. Así también en la resurrección de los muertos*» (I Cor. 15,40-41). Y en otro lugar dice: «*Mirad: el que siembra con mezquindad, cosechará también con mezquindad*» (II Cor. 9,6).

Aunque dijese que la caridad es la plenitud de la Ley, es decir, que ésta llega a su pleno cumplimiento gracias a aquélla, no se sigue de ahí que todos sean iguales en caridad, ya que la caridad va más allá de lo prescrito. De ahí aquella exhortación de la Verdad: «*De igual modo, vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: somos siervos inútiles. Hemos hecho lo que debíamos hacer*» (Lc. 17,10). Es decir, que tendríais en bien poco el limitarse a cumplir con lo que ordena el precepto sin que, de forma desinteresada, añadáis algo que vaya más allá de la obligación legal. Pues la expresión «hicimos lo que debíamos hacer» equivale a decir: pues con el cumplimiento de los preceptos únicamente cumplimos con lo debido, realizando, por así decir, acciones obligadas, pero no desinteresadas. En cambio, cuando alguien se eleva a la eminencia de la virginidad, va en ese punto, más allá del precepto, pues éste no le obliga hasta ese extremo. El apóstol recuerda, por ello, lo mismo: «*Acerca de la virginidad no tengo precepto del Señor. Doy, no obstante, un consejo*» (I Cor. 7,25).

Pero incluso en aquellos que hayan cumplido la Ley

sin ir más allá de ésta, la caridad puede ser desigual, pues, evidentemente, en una misma acción el fervor de la caridad puede ser mayor en el uno que en el otro. En cuanto a lo que objetaste basándote en palabras de Agustín: «*Qué puede faltar allí donde hay caridad, etc.*», nadie opina que éste las haya entendido como queriendo unificar a todos en virtudes y méritos. Pues él, que sigue tanto al Señor como al Apóstol, se opone a ese punto de vista casi en todas partes. Lo que realmente expresa es que nada puede faltar para la salvación, aunque falte para la perfección de la virtud. Nadie perece, ciertamente, con la caridad, pero no todos son iguales en ella.

EL FILÓSOFO. — Te ruego que no te sientas incomodado por el hecho de que yo aduzca numerosas sentencias u opiniones para poder extraer de todas ellas lo que contengan de verdad racional. Pues quienes andan en busca de un lugar que aún no conocen se ven forzados a explorar muchos caminos para poder escoger el más recto, y en la indagación de qué sea el sumo bien yo me veo obligado a hacer algo análogo, a saber, a exponer, a petición tuya, los pareceres de nuestras autoridades o el mío propio.

EL CRISTIANO. — No me incomodaría si la opinión aducida, aun no siendo verdadera, tuviese al menos cierto grado de probabilidad, pues no es necesario refutar con la razón lo manifiestamente falso.

EL FILÓSOFO. — ¿Convendría denominar sumo bien a ese estado de la vida futura comparándolo únicamente con los bienes de la vida presente? Pues aunque digas que Dios nos propone dos fines, a saber, el sumo bien en el cielo y el sumo mal en el infierno, tú los entendiste únicamente en relación con el estado, bueno o malo, de la vida presente. Ahora bien, la razón nos sugiere seis estados del hombre, a saber, tres en esta vida y otros tres, que se corresponden con ellos, en la futura. El primer estado del hombre es, por cierto, aquel en que nace

y que perdura hasta que, despierta ya en él la razón, goce de libre albedrío. Según lo que, siguiendo a este albedrío, elija, será después llamado hombre bueno o malo, aunque en sí mismo sea bueno en cuanto realidad, sustancia o criatura. Pues a partir de aquel estado previo del hombre y alcanzada ya la edad de discernir, accederá al estado bueno o malo del hombre haciéndose él mismo bueno o malo, según se haya inclinado al bien o al mal de forma consciente. Al primer estado del hombre se le puede, en efecto, denominar con propiedad indiferente, es decir, ni bueno ni malo. Al segundo bueno, si aquél se eleva a las virtudes, y malo si se hunde en los vicios.

Análogamente, la vida futura tiene tres estados. El uno es como el estado indiferente y, hablando con propiedad, no es ni feliz ni desdichado. Corresponde a aquellos cuyo estado en esta vida fue, como ya dijimos, indiferente, totalmente privado de virtud o méritos, toda vez que la razón aún no había despertado en ellos. Los otros dos estados son, uno óptimo, en pago a los méritos, y el otro pésimo. Juzgo, no obstante, que estos dos últimos pueden denominarse el sumo bien y el sumo mal en comparación con los otros dos de la vida presente, gracias a los cuales merecemos uno u otro. En cuanto tales no tienen mezcla alguna de adversidad o, respectivamente, de benignidad, mientras que los otros dos terrenales están, evidentemente, entremezclados, sin que el bien o el mal se den en ellos en estado puro.

El Cristiano. — Así, según tú, aquella paz de la vida celestial ha de entenderse como sumo bien y, opuestamente, la futura condenación de los malos como sumo mal. Y según recordaste, somos nosotros mismos quienes obtenemos uno de los dos, según nuestros méritos, los cuales son como caminos por los que llegamos a uno u otro.

El Filósofo. — Así lo creo y ello es obvio. Pues quienes abrazan la ley natural sostienen como la más firme

de sus opiniones que la sola virtud basta para alcanzar la felicidad y como únicamente las virtudes nos hacen felices no hay ningún otro camino digno de ese nombre. Y, en sentido inverso, nadie se hace verdaderamente desdichado si no es a causa de los vicios, de forma que si aquéllas son el camino hacia el sumo bien, éstos serán,evidentemente, el camino hacia el sumo mal.

EL CRISTIANO. — Puesto que, al parecer, has avanzado un buen trecho en la comprensión del sumo bien y del sumo mal humanos y habéis accedido a las vías que conducen a uno y otro, te iría bien que en tu carrera aflojases un tanto las riendas de tus objeciones, de modo que con ello puedas alcanzar más fácilmente la meta de tu propósito y puedas juzgar con mayor objetividad y perfección acerca de la consumación de tu tarea. Habiendo ya mostrado lo que consideras como sumo bien y sumo mal del hombre, te resta sólo dedicar tu afán a definir y distinguir las vías antedichas, a saber, las virtudes y los vicios, de modo que nos resulten tanto más apetecibles o aborrecibles cuanto más las conozcamos.

[La virtud es meritoria porque no se posee por naturaleza sino que se adquiere con esfuerzo y presupone la voluntad de obrar bien. La prudencia no es, en rigor, virtud moral, pero las virtudes morales se basan en ella, que discierne entre lo bueno y lo malo. La justicia necesita la asistencia de la fortaleza y de la templanza.]

EL FILÓSOFO. — La virtud, dicen, es un hábito óptimo de la mente así como, opuestamente, el vicio es, pienso, un hábito pésimo de la mente. Llamamos, en efecto, hábito a lo que Aristóteles distingue en las *Categorías* al situar en el hábito y la disposición la primera especie de la cualidad. Pues el hábito es la cualidad de una cosa que no está presente en ella en virtud de su naturaleza, sino que, adquirida por el esfuerzo y la deliberación, se hace en ella difícilmente alterable. De ahí que a una castidad que ellos llaman natural en algunos pueblos, en

cuanto que resulta de la frigidez del cuerpo o de otra complexión natural, y que no se ve obligada a resistir la concupiscencia para vencerla, ni obtiene por ello mérito alguno, no la incluimos, en modo alguno, entre las virtudes, como tampoco incluimos ciertas cualidades del alma por ser fácilmente alterables. En efecto, donde no hay lucha contra un oponente, tampoco hay virtud vencedora que merezca corona, según lo que dice el más grande de nuestros filósofos: «No será coronado a menos que hubiese competido en legítima lid». Y la Filosofía le dice a Boecio en el cuarto libro de su *Consolación: «Por lo que también se denomina virtud, ya que valiéndose de sus propias fuerzas, no se rinde ante las adversas»*. Él mismo asevera en el antedicho tratado sobre la cualidad de toda virtud es difícil de alterar, pues, comentando a Aristóteles, que había situado las ciencias y las virtudes entre los hábitos, dice: «*La virtud no es tal, si no es difícil de alterar. Ni es justo quien juzga una vez con justicia, ni es adúltero quien comete una vez adulterio, sino quienes perseveran en esa voluntad y en esa actitud mental*» (*In Categorías*, P. L. 64, 242 b).

Óptimo es, ciertamente, aquel hábito del ánimo que nos amolda al mérito de la verdadera bienaventuranza y tales son las especies individuales de la virtud, que algunos consideran ser muchas y otros pocas. Sócrates, en efecto, que dio el primer y máximo impulso a la disciplina de la moral, distingue cuatro virtudes: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Algunos consideran, sin embargo, que el discernimiento de la prudencia más que una virtud es la madre o la fuente de las virtudes. La prudencia es, ciertamente, el conocimiento mismo de lo moral, el cual, como enseña cierto tratado de ética, se define como ciencia de las cosas buenas y malas, es decir, el discernimiento de aquellas cosas que han de de ser consideradas buenas o malas en sí mismas. Pues hay cosas que son de suyo, o, digamos, sustancialmente buenas o malas, tales

como las virtudes o los vicios. Otras lo son accidentalmente y a causa de otra cosa distinta de sí. Nuestras acciones, p. ej., aunque de suyo indiferentes, se consideran, no obstante, buenas o malas, según la intención de donde procedan [23]. Resulta de ello que cuando diferentes personas o la misma persona, pero en diferentes tiempos, realizan la misma acción, ésta se considera, sin embargo, buena o mala según la diferencia de intenciones. Lo que consideramos sustancialmente como bueno o malo, en cambio, permanece siempre en ese estado inmixto, de modo que una vez es bueno no puede ya hacerse malo o viceversa. Y así, el discernimiento de estos dos tipos de bienes y de males se denomina prudencia. Y puesto que ese discernimiento se da tanto en los hombres buenos como en los malos y no posee ningún mérito, no puede, rectamente, ser denominada virtud, es decir, hábito óptimo de la mente. Distinguiendo entre ciencias y virtudes y mencionando ejemplos de hábitos, Aristóteles dice en el aludido tratado sobre la cualidad: «*Tales son las ciencias o las virtudes*» (*Categorías*, 8b30) y Boecio añade comentando ese pasaje: «*Pues, al revés que Sócrates, Aristóteles no consideraba virtud al conocimiento*» (*In Categorías*, P. L. 64, 242c). Análogamente, Agustín, que primero fue de los nuestros y posteriormente de los vuestros, extiende a veces el término virtud hasta incluir la fe y la esperanza y otras lo restringe únicamente a la caridad, la cual pertenece, sin duda, única y específicamente, a los hombres buenos, mientras que las dos anteriores son comunes a réprobos y elegidos. Está escrito, en efecto: «*La fe sin obras está realmente muerta*» (St. 2, 17) y «*La esperanza de los malos fracasará* (Pr. 10, 28). Ahora bien, así como la fe o la esperanza resultan vanas sin obras o incluso nocivas para nosotros, igualmente pasa con la prudencia. Pues

23 Vuelve a surgir el tema abelardiano de que las acciones humanas, moralmente indiferentes en sí mismas, se hacen buenas o malas según la intención de los que obran.

nos hacemos más culpables al no hacer, conscientemente, lo que debiéramos hacer o al hacer lo que no debiéramos que si todo ello aconteciese por ignorancia, lo cual daría pie para cierta excusa. Tú sabes que está escrito: «*Aquel siervo que conociendo la voluntad de su Señor no ha preparado nada, recibirá muchos azotes*» (Lc. 12, 47) y en otro pasaje: «*Pues más le hubiera valido no haber conocido el camino de la justicia que, una vez conocido, volverse atrás*» (II P. 2, 21). Así pues, la prudencia, al igual que la fe y la esperanza, comunes a buenos y malos, no deben denominarse virtudes. Se diría, más bien, que aportan cierta guía o incitación hacia la virtud.

El Cristiano. — Considero que basta lo ya dicho respecto a la prudencia. Te corresponde ahora repasar las restantes virtudes específicas por Sócrates.

El Filósofo. — La justicia es la virtud por la que, preservado el bien común, se da a cada uno lo que le es debido. Es la virtud por la que deseamos que cada cual reciba aquello de que es digno, en tanto ello no cause un daño común. Pues ocurre a veces que al concederle a uno lo que según sus méritos merece, esta actuación respecto a una persona singular inflige un daño común. Por ello, para que la parte no perjudique al todo, ni el individuo a la comunidad, se añade la expresión «preservando el bien común». Conviene, en efecto, que todo cuanto hagamos se adecúe a este fin, a saber, que en todas las cosas atendamos, no tanto al bien propio como al común; que nos cuidemos de los asuntos públicos con preferencia respecto a los domésticos y vivamos más para nuestra patria que para nosotros mismos. De aquí que el primero y más grande de los maestros de moral, Sócrates, opinase que todos los bienes debieran poseerse en común y usados para pública utilidad, hasta el punto de establecer que todas las mujeres fueran comunes a todos para que nadie reconociese a sus propios hijos. Los creía, pues, engendrados no

para cada cual, sino más bien para la patria, de modo que la comunidad de mujeres se ha de entender, no en el uso carnal, sino por el fruto de la prole[24].

Aulio Fulvio legó a la posteridad un ejemplo de ello, tanto de palabra como de obra, matando a su propio hijo y diciendo que no lo había engendrado para Catilina y contra la patria, sino para la patria y contra Catilina. Ardiendo en celo por la justicia y viendo en el hijo, no su propio hijo, sino el enemigo de su patria, se atuvo a la definición antedicha de la justicia y no tanto con su boca como con su mano.

Así pues, todo el que se mantiene firme en esta voluntad de que hablamos de modo que no sea fácil desviarle de ella, destaca vigorosamente en la virtud de la justicia aunque adolezca de imperfecciones en las de la fortaleza y la templanza. Pero como quiera que incluso lo que no es fácil de perder, cede a veces, forzosamente, ante la intervención de una causa poderosa ocurre con esta buena voluntad denominada justicia que, ocasionalmente, desfallece ante el temor o la concupiscencia. Se hacen por ello necesarias la fortaleza y la templanza. Aquélla contra el temor y ésta contra la concupiscencia. En efecto, si el miedo de algo que no queremos o el deseo concupiscente de algo que sí queremos son tan fuertes que prevalecen contra la razón, desvían fácilmente a ésta de su buen propósito y la llevan al extremo contrario. Por ello la fortaleza empuña el escudo contra el temor y la templanza las riendas contra aquel deseo con lo que, robustecidos por esas virtudes, seremos capaces de llevar a término, en cuanto dependa de nosotros, lo que previamente pretendemos mediante la virtud de la justicia.

[24] La famosa «comunidad de mujeres» aparece en *La República* y en *El Timeo*. No está nada claro en el primer libro que se limite a la responsabilidad colectiva frente a la prole —de la que se hacen cargo las parteras y nodrizas del Estado— como interpreta Abelardo, que se basa, sin duda, en *El Timeo*.

Valoramos a las dos primeras como cierta firmeza y constancia de nuestro ánimo que nos capacita para llevar a cabo lo que pretendemos mediante la justicia. Y sus contrarios son considerados, justamente, como debilidades determinadas del ánimo, como incapacidades para resistir el vicio, tales como cierta desidia o pusilanimidad que hacen al hombre indolente, o la intemperancia que nos abandona a placeres obscenos o deseos torpes. Así considerada, la fortaleza es una razonable entereza frente a las duras pruebas y la aceptación de peligros. Tal es la virtud por la que nos mostramos dispuestos a asumir peligros o arrastrar pruebas duras cuando la situación lo exija; en todo eso es decisivo el amor a la justicia, equiparable al buen celo en el rechazo o, en su caso, en la vindicación de los males.

La templanza es el dominio firme y moderado que la razón ejerce sobre la concupiscencia y otros impulsos viciosos del ánimo. Pues ocurre a veces que, creyéndonos temperantes, rebasamos los términos de la templanza, y afanándonos en pro de la sobriedad nos afligimos con ayunos inmoderados. Pretendiendo así poner freno al vicio esquilmamos la propia naturaleza. Cometiendo semejantes excesos establecemos vicios que se asemejan a virtudes, pero no las virtudes mismas. De ahí que además de firme la denominemos también moderada. Necesario es, ciertamente, que esta razón se someta a aquella razón de la prudencia misma, a la que, como ya se dijo, denominan madre de la virtudes, fuente, pues, de donde manan y se nutren. Pues si no dispusiéramos, gracias a ella, de un conocimiento previo de las virtudes y no fuéramos capaces de distinguirlas, no ya de los vicios manifiestamente opuestos, sino de aquéllos que a ellas se asemejan, no podríamos, ignorantes de ellas, consagrarnos a su consecución ni a su conservación [25]. Se deduce de ahí que quien posee

[25] Se enfrenta aquí Abelardo a los excesos del ascetismo fanático. Lo hace a través de las palabras del filósofo y puede que ello sea una

estas virtudes en grado eminente ha de estar forzosamente dotado de la de la prudencia, gracias a la cual, la justicia que dispensa los méritos sabrá lo que a cada cual se le debe; la fortaleza atinará cuando haya de asumir peligros o sufrir pruebas y la templanza se moderará, como antes dije, al embridar la concupiscencia. Queda así patente que son estas tres virtudes —que no pueden estar desasistida de la esperanza— las que posibilitan que el hombre alcance su plena realización y perfección en el bien. Ahora es el momento de distinguir sus especies o partes para conocerlas más a fondo y juzgar con más rigor acerca de sus respectivas enseñanzas, una vez examinadas de una en una.

EL CRISTIANO. — Apruebo gustoso que se proceda así, pues es razonable y conviene que lo sea.

EL FILÓSOFO. — Hablando sucintamente, la justicia, que consiste en salvaguardar a cada uno lo que es suyo, abarca la reverencia, la beneficencia, la veracidad y la vindicación.

Sobre la reverencia

Denominamos así a aquella parte de la justicia por la que, espontáneamente, rendimos a todos la veneración debida, a saber, no sólo a Dios, en cuyo caso se llama religión, sino también a los hombres a quienes les es debida por su potestad u otro mérito, en cuyo caso se llama observancia e incluye, evidentemente, la virtud de la obediencia. Por ésta rendimos honor a los superiores sometiéndonos a sus mandatos sin hacer ob-

medida de precaución para no granjearse nuevas enemistades con los cistercienses u otras órdenes. También en la Carta VIII a Eloísa recomienda la moderación en los ayunos y privaciones. No conocemos hasta qué punto congenió Abelardo con el reformador radical Arnaldo de Brescia (V. Introducción), pero seguramente discreparon en ese punto. Arnaldo, que atacaba la opulencia y el ansia de poder de la Iglesia de su tiempo, caía en el extremo opuesto predicando la renuncia casi total de los clérigos a cualquier clase de gozos terrenales.

jeto de desprecio a sus disposiciones, siempre que sean razonables.

Sobre la beneficencia

La beneficencia consiste, sin duda, en la disposición a prestar la debida asistencia a las necesidades de los hombres, sea, p. ej., ofreciendo lo más necesario a los indigentes, lo que se denomina generosidad y se opone a la prodigalidad, que dispensa bienes superfluos, o liberando a quienes están sujetos a una opresión violenta, lo que se denomina clemencia. A la misericordia, derivada etimológicamente de «miseria» la consideraron nuestros mayores más bien como vicio y como cierta debilidad del ánimo que como virtud, pues bajo su influencia ansiamos ayudar a quienes están afligidos por el mero hecho de estarlo, es decir, por pura compasión natural. La clemencia, en cambio, sólo se dispone a socorrer a alguien movida por un afecto razonable. De ahí que no atienda tanto al hecho de la aflicción como al hecho de que sea una aflicción injusta y de este modo evita la injusticia y cumple con la justicia. Es más, el hecho de prestar a otros nuestro socorro no es otra obra de justicia, sino cuando al hacerlo procuramos lo que les es debido. Pero toda vez que la virtud es un hábito mental adquirido, como se desprende de lo dicho, más por la aplicación y el esfuerzo que por naturaleza, aquella compasión natural no debe incluirse entre las virtudes. Es ella la que, a impulsos de cierto afecto humano carnal, pero no razonable, nos mueve a socorrer incluso a los mismos criminales en su aflicción. Con ello nos convertimos más bien en adversario de la justicia impidiendo que a aquéllos se les aplique el castigo debido. Finalmente, suceda lo que suceda, el someter al ánimo al dolor es más propio de la debilidad que de la

virtud, de la miseria que de la bienaventuranza, de la perturbación del ánimo más que de su serenidad[26].

Sobre la veracidad

La veracidad es la virtud por la que nos afanamos en cumplir nuestras promesas con quienes las contrajimos. Pero si prometimos algo ilícito, no somos culpables de no cumplirlo, toda vez que por una promesa inmoral no contraemos, en absoluto, deuda alguna. Pues quien lleva a cabo lo que no debió ser prometido redobla el efecto de una mala acción añadiendo un acto perverso a una promesa perversa en vez de decidirse a corregir la mala promesa mediante la suspensión de la mala acción.

Sobre la vindicación

Es el firme deseo de tomar justa represalia por la que se inflinja el castigo debido a quienes hayan perpetrado crímenes. Es cierto, no obstante, que la expresión «salvaguardando el bien común» con que precisábamos la definición de justicia ha de ser sobrentendida en la definición de cada una de sus cuatro partes. Pues, como ya recordábamos, conviene que el propósito de nuestras acciones sea, no tanto procurar la utilidad privada como la pública, viviendo más que para sí mismo, para los demás, de acuerdo con la sentencia de Lucano pronunciada en elogio de Catón: *«Pues sólo él, ajeno a toda predilección y a todo odio, goza de calma para lamentarse por el género humano»*, y en otro pasaje: *«Tal fue el carácter y tal la regla inflexible del austero Catón:*

[26] Ya Aristóteles vio en la compasión un afecto enfermizo. El filósofo del *Diálogo* expone aquí doctrina de sabor estoico que Abelardo integra en el cristianismo. La virtud ha de ser razonable y no mero sentimiento natural. Siglos más tarde, Kant vendrá a decir lo mismo: la inclinación natural no hace moralmente buena una acción. También en el énfasis abelardiano acerca del valor moral de la conciencia y la voluntad hay afinidad con los enfoques kantianos de la moral.

obrar con moderación, mantenerse firme en su propósito, obedecer a la naturaleza, consagrar su vida a la patria considerándose nacido no para sí mismo, sino para el mundo entero». Y añade poco después: *«Llegó a ser padre y esposo de la ciudad, bueno para toda la comunidad»*.

Realmente, la persona que procura su interés propio es de naturaleza débil y quien procura el bien de los demás está dotado de virtud superior. La persona que sólo se ocupa de sí misma y se satisface con su propio interés debe tener en poca estima su vida y no merece ni gratitud ni elogio de los demás. Cada cual debiera, dentro de sus límites, imitar a Dios, quien, no teniendo necesidad de nada, no se preocupa de sí mismo sino de todos los demás y dispone, no en pro de sus propias necesidades, sino en pro de las de todos. Es el gobernador de toda esta máquina del mundo como si se tratase de una única y gran república.

Algunos distinguen un número mayor de partes de la justicia, pero son más bien nominales que reales, ya que dividen en muchos nombres lo que nosotros hemos comprendido bajo una única palabra. Dividen en partes lo que está comprendido en un todo, p. ej., la piedad respecto a los padres y la amistad, es decir, la benevolencia por la que, a aquellos que nos aman los queremos por sí mismos, sin esperar de ellos ventaja alguna, tal como ellos nos quieren a nosotros. Añaden la gratitud en recompensa por los beneficios obtenidos. Pero, sin duda, las tres están incluidas en la beneficencia que dispone el ánimo a conceder todos los beneficios debidos no sólo a los padres sino a todos los demás.

Acerca de la justicia natural de la positiva

Pero en lo referente a la justicia uno no sólo no debe desviarse del camino de la justicia natural, sino tampoco del de la justicia positiva. Hay, en efecto, un derecho natural y otro positivo. El derecho natural es

lo que la razón misma, que es don natural de todos y por ello mismo permanente en todos nos persuade a efectuar, tal como venerar a Dios, amar a los padres y castigar a los malhechores, cosas a las que todos hemos de prestar necesariamente observancia, pues sin ellas no hay mérito suficiente.

El derecho de la justicia positiva es el instituido por los hombres para preservar con mayor seguridad o ampliar, incluso, la utilidad y la moral públicas. Está basado en la mera costumbre o en la autoridad escrita, siendo ejemplo del primero el castigo por vindicta personal y del segundo la sentencia tras el examen de las acusaciones. En algunos pueblos rige la costumbre del duelo o del hierro candente, mientras que en otros es el juramento el que pone fin a todo litigio, dejando toda discusión a cargo de los testigos. De este modo, cuando hemos de vivir con otros, hemos de respetar también usos como los mencionados tal y como respetamos el derecho natural.

Las mismas leyes que denominamos divinas, a saber, el Viejo y Nuevo Testamento, tienen también en su base ciertos preceptos naturales a los que llamáis morales, tales como los de amar a Dios y al prójimo, no cometer adulterio, no robar, no matar. Pero otros tienen el carácter de la justicia positiva adaptada a ciertos pueblos y cierta época. Tal es el caso de la circuncisión para los judíos o del bautismo para vosotros o de otros preceptos que denomináis figurativos. Los romanos pontífices o los sínodos establecen también asiduamente nuevos decretos o conceden dispensas por las que consideráis ilícito lo que antes era lícito o viceversa, casi como si Dios hubiese dotado a sus preceptos o indulgencias de poder para hacer que sea bueno o malo lo que antes no era así o como si su autoridad pudiese someter a su juicio nuestra ley. Una vez hechas estas consideracio-

nes sobre la justicia conviene, pues, dirigir nuestra pluma al examen de las dos virtudes restantes[27].

Sobre las partes de la fortaleza

Entiendo que la fortaleza consta de dos partes, la magninimidad y la abnegación.

Sobre la magnanimidad

Es lo que nos predispone a asumir las tareas más arduas cuando haya una causa razonable para ello.

Sobre la abnegación

Es lo que nos hace perseverar firmemente en el cumplimiento de nuestras resoluciones.

Sobre las partes de la templanza

Entiendo, y no creo que tú opines de otro modo, que las partes de la templanza son éstas: humildad, frugalidad, mansedumbre, castidad, sobriedad.

Sobre la humildad

Es la virtud por la que temperamos nuestro deseo de vanagloria de modo que no queramos aparecer superiores a como somos.

Sobre la frugalidad y otras virtudes

La frugalidad es el freno puesto a los excesos, gracias al cual desdeñamos, p. ej., cuanto va más allá de lo necesario. Análogamente la mansedumbre es lo que

[27] El filósofo reconoce las morales religiosas como un caso más de «ley positiva», como adaptaciones de la ley natural a cada época y situación, sin que puedan, por ello tener valor universal. Las observaciones finales indican una actitud crítica frente a las disposiciones papales y sinodales. ¿Se oculta Abelardo mismo tras esa crítica del filósofo? No olvidemos que el Sínodo de Sens le condenó también por haber afirmado que el poder de «atar y desatar» lo concedió Cristo a los apóstoles pero no a los sucesores.

frena la ira, la castidad, la lujuria y la sobriedad, la gula.

Se ha de advertir que, puesto que la justicia es la firme voluntad del ánimo que preserva para cada cual lo que es suyo, la fortaleza y la templanza son como ciertas potencias y cierta fuerza del ánimo por las que, como ya recordamos anteriormente, se robustece la buena voluntad de la justicia. Toda vez que sus contrarios consisten en carencia de poder, quedará, seguramente, claro que ellas mismas son poderes. En efecto, la flaqueza de ánimo, que es lo contrario de la fortaleza, es su enfermedad e impotencia, a la que podemos denominar indolencia o pusilanimidad. La intemperancia se opone también a la templanza y consiste en una cierta debilidad e impotencia del ánimo que lo incapacita para resistir aquellos impulsos contrarios a la razón. El ánimo débil se ve así arrastrado por ellos, que actúan como carceleros, para ser cautivo miserable del vicio y convertirse en esclavo de quienes él debiera dominar. Y así como la justicia es aquella buena voluntad que mencionábamos, la injusticia es la voluntad contraria. La justicia, realmente, hace bueno al hombre mientras que la fortaleza y la templanza lo hacen capaz, pues nos capacita para llevar a término lo que en virtud de la justicia queremos.

Creo, pues, que en la precedente discusión he distinguido las especies o partes de la virtud de modo que incluyan todos los pasos necesarios para alcanzar la bienaventuranza y obtener el bien supremo por nuestros méritos. Ahora estoy preparado para escuchar de ti si tu prudencia decide aprobar o rechazar algo de lo anteriormente expuesto o si piensas, quizá, que hay que añadir alguna cosa para completarlo.

EL CRISTIANO. — Realmente creo que está bien así. Pero antes de considerar los pasos conducentes al sumo bien y propuestos por ti, volvamos a la discusión interrumpida, pero no abandonada, en torno al sumo bien

y al sumo mal. Debiéramos determinar a qué llamamos en sentido absoluto sumo bien o sumo mal y si el sumo bien es algo distinto del sumo bien del hombre o si el sumo mal es también otra cosa que el sumo mal del hombre.

RETORNO A LA INVESTIGACIÓN, ANTES INTERRUMPIDA, DEL BIEN SUPREMO

EL FILÓSOFO. — Consta, ciertamente, que todos aquellos que filosofan correctamente manifiestan y juzgan que el sumo bien no es otra cosa que Dios, cuya bienaventuranza incomparable e inefable no conoce ni principio ni fin, ni puede ser aumentada o disminuida. Y creo que el mal supremo es la miseria suprema o el tormento más cruel, se aplique éste al hombre o a cualquier otra criatura. No obstante, entiendo que el bien y el mal supremos del hombre son, respectivamente, el descanso de la vida futura o el castigo perpetuo, como ya recordé y establecí más arriba.

Por lo que respecta a la cuestión de la relación entre el sumo bien en sí mismo y el sumo bien del hombre, creo que la respuesta es, como claramente se desprende de lo anterior, que el sumo bien es Dios mismo o la suprema tranquilidad de su bienaventuranza que, a nuestro juicio, en nada difiere de Dios mismo, ya que Él es bienaventurado por sí mismo y no por otro. Sin embargo, el sumo bien del hombre es esa eterna quietud o alegría que cada cual obtiene tras esta vida por sus méritos, sea que esto acontezca por la misma visión o conocimiento de Dios, como tú dices, sea por otra razón. El mal supremo, como ya se dijo, es la suprema miseria o castigo de cualquier criatura, obtenida por sus méritos. No obstante, denominamos mal supremo del hombre a aquellos tormentos que los hombres padecen en lo venidero en pago a sus deméritos.

[Que la existencia del mal pueda ser, a veces, algo bueno, no quiere decir que el mal sea algo bueno en sí mismo.]

El Cristiano. — Por cuanto yo entiendo, creo que tanto el sumo mal mismo como el sumo mal del hombre son únicamente los castigos del mundo futuro inflingidos en pago a los deméritos.

El Filósofo. — Así es, efectivamente.

El Cristiano. — Pero a buen seguro que esos castigos aplicados en pago a los deméritos son también justos, toda vez que es justo castigar de ese modo a quien lo merece. Pero es bien sabido que todo lo que es justo es bueno. De ese modo esos castigos a los que llamas el sumo mal o el sumo mal del hombre, son, sin duda, buenos. Considera, por lo tanto, si no parece que estás concediendo que el sumo mal consiste más bien en lo que es bueno que en lo que es malo. Pues no veo por qué razón llamas mal supremo o mal supremo del hombre a lo que en modo alguno es malo.

El Filósofo. — Conviene que recuerdes lo que tú mismo hiciste patente algo más arriba, basándote tanto en tus autoridades como en las nuestras, a saber, que toda aflicción es más bien un mal que un bien, pero no creo que haya que concluir de ello que toda aflicción sea mala. Realmente se da muchas veces el caso de que un cambio en el género de los adjetivos hace variar el sentido, de forma que no es lo mismo decir que el castigo es bueno que decir que el castigo es un bien, es decir, una cosa buena. Análogamente, no es lo mismo decir que esta estatua broncínea es perpetua, lo cual es falso, que decir que es una cosa perpetua, es decir, algo perdurable, lo cual es cierto en el sentido de que el bronce mismo es una naturaleza perenne y duradera. Y aunque toda proposición sea algo compuesta, sin embargo, no toda proposición es una proposición compuesta, sino sólo aquellas que tienen como partes otras proposiciones, como ocurre con las hipotéticas.

Tampoco decimos que una frase, que sabemos es una cosa compuesta, sea una frase compuesta ni concedemos que toda frase simple sea una cosa simple. Análogamente, cuando decimos que algún castigo es justo o bueno porque seguramente es justo o bueno que la persona castigada sea afligida de ese modo, ello no nos obliga a conceder que eso sea una cosa justa o buena.

Aunque digas que toda criatura es buena porque toda creación de Dios es buena y no niegues que este hombre malo es también una criatura y por esa razón indiques que, pese a ser un hombre malo es una cosa buena, no por ello admitirás también que ha de ser un hombre bueno. Pues ciertamente puede ser llamado bueno el hombre dotado de buenos hábitos morales, si bien todas las criaturas, incluso las carentes de razón y las inanimadas, pueden ser denominadas buenas criaturas o cosas buenas. Y aunque se diga que Dios creó buenas a todas las criaturas y este hombre diminuto y este caballo fueron creados por Él, lo fueron, sin embargo, como cosas buenas sin que fuesen ya creados como un hombre bueno o como un caballo bueno. Dios tampoco creó ni un hombre bueno ni un hombre malo al crear a este hombre diminuto, que será malo, sino que le dio su existencia como una cosa buena, como sustancia de naturaleza buena. Y al caballo, que nunca será un buen caballo, no lo creó como buen caballo, aunque parezca como si crease algunos caballos defectuosos, a saber, aquellos de los que se dice que ya en su misma creación han contraído algún tipo de defecto a consecuencia de lo cual serán posteriormente inútiles o poco útiles. Consta, además, que los hombres mismos, en virtud de la complexión de sus elementos constituyentes, contraen de modo natural algunos vicios en el momento mismo de ser creados, de modo que, siguiendo a su naturaleza se hacen, p. ej., iracundos, lujuriosos o lastrados por otros vicios. Y puede, incluso, que a aquel ángel prefe-

rido a todos los demás[28], como Lucifer, no lo crease Dios como ángel bueno o espíritu bueno, toda vez que, como decís, nunca anduvo en la verdad y el amor de Dios. Pues muchos de los vuestros declaran que la caridad, una vez poseída, no se puede perder. En efecto, ningún ángel o espíritu racional o incluso ningún hombre que se haya enajenado del amor de Dios y de la verdadera caridad puede llamarse, en justicia, bueno, así como tampoco puede llamarse malo en tanto carezca de pecado. Si, por consiguiente, este ángel no fue creado con el pecado o el amor de Dios, ¿cómo se puede decir que fuese en ese momento un ángel bueno o malo?

Otro tanto vale para cada uno de los hombres, pues siendo creados sin que tengan aún uso de razón, no puede decirse de ellos que sean buenos o malos en su misma creación, ya que no adquieren en ella lo que les hace ser buenos o malos. Como quiera que algunos hombres son, por naturaleza, enfermizos y otros estúpidos o lastrados por diversos vicios, tanto físicos como psíquicos y que todos ellos son creados mortales, es evidente que esa buena sustancia de la humana naturaleza participa, desde su misma creación, de múltiples males. Pues, como Aristóteles recuerda y la verdad patente testimonia, sólo un mal puede ser lo contrario de un bien. Resulta así manifiesto que la mortalidad y las restantes aflicciones que acabamos de mencionar con las cuales nacemos ya, deben ser contadas entre los males, ya que nadie duda, por supuesto, de que sus contrarios son bienes. De este modo algunos vicios y males son inherentes a las sustancias buenas desde su misma creación, tales como la mortalidad en el hombre y la carencia de razón en el caballo. Pues si bien la inmortalidad no se considera un vicio del hombre ya que, siendo todos los hombres igualmente afectados por ella, ninguno de ellos es inferior a cualquier otro por esa razón, no obstante

[28] Es decir, como «portador de la luz».

constituye cierto vicio de la naturaleza del hombre en cuanto tal, toda vez que la naturaleza humana es, a ese respecto, inferior o más débil que aquella que sea inmortal.

Así pues, como concedemos que cualquier hombre empañado por no importa qué vicios, es una cosa buena sin que admitamos por ello que haya de ser un hombre bueno, inversamente, decimos que todo castigo es una cosa mala, aunque digamos que algún castigo es bueno. Ves, pues, que cuando establecemos que el mal supremo del hombre es un castigo bueno y justo, no hemos de inferir de ahí que estamos admitiendo que el mal supremo de aquél consiste en un bien. Y aunque ese castigo sea bueno, como ya se dijo, no por ello es algo bueno en un sentido absoluto, es decir, una cosa buena.

EL CRISTIANO. — Sea por lo pronto como tú dices, es decir, que no se puede objetar que por haber admitido ciertas cosas, concedas que el sumo mal del hombre consista en algo bueno, aunque no niegues que ese sumo mal sea un castigo bueno y justo. Pero yo pregunto otra vez: puesto que tanto la culpa previa como el castigo subsiguiente son malos, ¿cuál de los dos debe considerarse como el peor y el mayor mal del hombre, la culpa que hace al hombre malo o el castigo que Dios le inflige cumpliendo en él su justo dictamen?

EL FILÓSOFO. — Creo que la culpa que el hombre contrae es, ciertamente, un mal peor que su castigo, toda vez que, entre los males, el peor es, sin duda, aquel que más desagrada a Dios y que merece castigo. ¿Quién dudaría de que la culpa es peor que el castigo que por ella se aplica? Pues es la culpa lo que hace que un hombre desagrade a Dios y sea llamado malo y no el castigo que por ella se le impone. Lo primero es una injusticia, lo segundo es el efecto debido a la justicia y proveniente de una recta intención. Es, pues, manifiesto que lo que hace a un hombre culpable es peor que lo que una justa sentencia le impone como castigo.

El Cristiano. — Si, pues, la culpa del hombre es un mal mayor que su castigo, ¿por qué razón llamáis al castigo del hombre su mal supremo, siendo así que, como ya se ha dicho, la culpa es un mal mayor?

El Filósofo. — Si rechazas mi opinión en este asunto, me agradaría escuchar de ti qué es lo que a tu juicio debe ser denominado sumo mal del hombre.

El Cristiano. — Seguramente aquello que lo puede hacer peor, así como, inversamente, aquello por lo que se hace mejor es, de cierto, el sumo bien.

El Filósofo. — ¿Y cuáles son, te ruego, esas cosas?

[El bien supremo es, en sentido absoluto, Dios. El bien supremo del hombre es la contemplación de Dios en la vida futura.]

El Cristiano. — El supremo aborrecimiento y el supremo amor de Dios mediante los cuales es manifiesto que desagradamos o agradamos más a aquél que, en un sentido absoluto y propio, se denomina el bien sumo. Y ambas cosas son, de cierto, posteriores a esta vida. Pues aquellos que se ven atormentados por castigos máximos y perpetuos, cuanto más abrumados se sienten por ellos y en virtud de la desesperanza de obtener indulgencia alguna, se consumen en un odio tanto mayor contra aquél por cuya justa sentencia son castigados. Quisieran, desde lo más profundo, que aquél no existiese para que así pudieran al menos liberarse del castigo y por ello son allí tanto peores odiando como lo fueron aquí despreciándolo.

El caso inverso se da en aquellos que gozan de esa visión de Dios a la que se refiere el salmista: *«Al despertar me hartaré de tu imagen»* (Sal. 17, 15). Es decir: después de haberme mostrado por ti mismo la majestad de tu divinidad, no buscaré como indigente nada más. Cuanto más aman a Aquél a quien ahora contemplan más verdaderamente, en sí mismo, tanto mejores se hacen y de ese modo, el amor supremo derivado de

aquel supremo gozo, nuestra auténtica bienaventuranza, debe, justamente, ser denominado el bien supremo del hombre. En efecto, esa gloria de la divina majestad es tan grande que no es posible que alguien la perciba y no se haga al punto dichoso en virtud de esa misma visión. De ahí que se diga: «*Desaparezca de la tierra el impío, que no vea la majestad de Dios*» (Is. 26, 10). Así pues, cuando sus fieles que lo amaron por encima de todas las cosas experimentan tal dicha como nunca pudieron imaginar en modo alguno mediante su fe, ese gozo suyo constituirá su perdurable bienaventuranza.

El Filósofo. — Me parece acertado que entiendas el bien y el mal supremos del hombre como aquello por lo que el hombre se hace mejor o, respectivamente, peor, como tú dices. Pero si esto acontece en la vida futura, es decir, si es en ella donde nos hacemos mejores o peores que aquí, parece seguro que allí nos hacemos merecedores de mayores cosas que aquí. Pues cuanto mejores o peores nos hagamos previamente, tanto más merecedores se nos juzgará de premio o castigo. Ahora bien, si se da un aumento de los méritos de modo que cuanto más conocemos a Dios tanto más le amamos y si en virtud de la misma recompensa nuestro amor a Dios aumenta de tal modo que nos hacemos mejores, indudablemente el incremento de nuestra dicha la ampliará así hasta el infinito sin ser nunca perfecta, puesto que continuamente añade un nuevo aumento.

[La dicha o bienaventuranza del hombre consiste en el conocimiento de Dios por contemplación directa. Aunque el objeto sea uno y simple, los grados de conocimiento pueden ser distintos y también los de la dicha.]

El Cristiano. — No te das cuenta de que el tiempo del merecimiento se limita a esta vida y el tiempo de la recompensa recae en la otra. Aquí es el tiempo de sembrar, allí será el de cosechar. Por ello aunque la recompensa que se dé por los méritos nos haga mejores, ello

no merece otra recompensa, pues ésta se establece únicamente para remunerar méritos y el goce de la misma no conlleva el que se merezca más por añadidura.

Pues cuando entre nosotros alguien obtiene una recompensa de parte de un amigo como prueba de su amistad y en consecuencia lo ama aún más, no por ello se considera que merezca otra recompensa adicional de parte de aquél, por cuenta de su amor acrecentado, pues ese acrecentamiento se debe precisamente a la recompensa ya entregada: en caso contrario los méritos se dilatarían hasta el infinito. Y aunque, de hecho, el amor se acreciente de forma necesaria mediante la donación de una recompensa, de modo que más bien parece resultar de la necesidad que de la voluntad, es así que en todos nosotros el afecto está de tal modo implantado por la naturaleza que la mera donación de la recompensa conlleva cierto acrecentamiento del amor. Y el amor que nos inflama hacia quien recompensa resulta más bien de cierta necesidad o del amor propio que de la virtud o del auténtico afecto hacia el donante. Si, pues, entre los hombres un amigo obtiene una recompensa de otro amigo y en virtud de la misma se ve compelido a amarlo más sin que, no obstante, se pretenda que ese aumento de amor le añada nuevos merecimientos, ¿por qué ha de sorprendernos el que en la otra vida, cuando amemos más a Dios por razón de la recompensa obtenida de Él, no convirtamos esa recompensa en un nuevo mérito? O, finalmente, ¿por qué no conceder que la gloria de la majestad divina es tan grande que siempre puede darse un continuo progreso en nuestra visión de la misma, de modo que cuanto más tiempo la contemplemos y cuanto más plenamente se revele a nosotros tanto más bienaventurados nos hace? Este constante aumento de la dicha es, de seguro, más digno que una dicha menor que se contenga únicamente en un límite y no haga ningún progreso ulterior.

EL FILÓSOFO. — ¿Cómo, pregunto yo, es posible cual-

quier tipo de progreso en esta visión de Dios o cualquier tipo de diferencia entre quienes la gozan, toda vez que el sumo bien es, con seguridad, absolutamente simple? Nada puede ser contemplado sino la totalidad y nada puede ser visto por el uno que no lo sea también por el otro.

EL CRISTIANO. — Pero seguramente, la diversidad no se da en la cosa vista sino en el modo de verla, de forma que cuanto mejor comprendamos a Dios tanto más aumentará nuestra dicha en su contemplación. Pues al comprender un alma o algún espíritu, no todos tenemos una comprensión igual, aunque tales naturalezas incorpóreas carezcan de partes en la cantidad de su esencia. Y cuando un cuerpo o una parte del mismo es vista simultáneamente por varias personas, siempre hay alguna que lo ve mejor que las otras y de acuerdo con algún aspecto de la naturaleza del cuerpo, éste es mejor conocido por una persona que por la otra y, por consiguiente, mejor comprendido. Y aunque la cosa comprendida sea la misma no es el mismo el modo de comprenderla. Análogamente, aunque al conocerla todos puedan ser la esencia divina, que es completamente indivisible, no todos tienen, sin embargo, la misma percepción de su naturaleza, sino que él comunica el conocimiento de sí mismo de un modo mejor y más perfecto a unos que a otros, en proporción a sus méritos, revelándose a sí mismo de modo más perfecto a los primeros. Puede, ciertamente, ocurrir que mientras una persona conoce todo cuanto conoce otra, ella puede conocer mejor los elementos individuales que esta última. Y mientras que la una puede conocer tantas cosas como la otra, podría, no obstante, tener menos conocimientos de las mismas cosas o no conocerlas tan bien como la otra.

EL FILÓSOFO. — ¿Tuvieron los que tú llamas ángeles caídos alguna vez la visión de Dios en la cual consiste la verdadera bienaventuranza? ¿Lo tuvo, al menos, ese



Monje copista. Sólo el trabajo lentísimo y prolijo de estos copistas ha permitido que se conserven manuscritos de teólogos y filósofos medievales. Manuscritos de las Obras de San Bernardo datados antes del XIV se conservan por centenares. Del «Diálogo de Abelardo» sólo tres. S. Bernardo tenía centenares de copistas cistercienses a su servicio y ese no era el caso de Abelardo.

ángel principal a quien, en comparación con los otros, le fue conferido el rango de Lucifer?

EL CRISTIANO. — No es creíble, en modo alguno, que la gozaran ninguno de los que cayeron, ni siquiera ninguno de los que no cayeron hasta que, tras la caída de los primeros, obtuvieron esa visión por la cual lograron su bienaventuranza en recompensa de su humildad y fueron simultáneamente confirmados en ella, de modo que no pudieran ya caer en el futuro. En efecto, todos los ángeles, al igual que los hombres, fueron creados con tal naturaleza que pudiesen obrar tanto el bien como el mal. De otro modo, a aquellos que no pecaron no se les computaría mérito alguno por el hecho de no haber consentido en el pecado de los otros. Por lo que respecta al privilegio de cierta preeminencia concedida a Lucifer, ello se hizo no tanto por esa bienaventuranza suya sino por la sutileza de su conocimiento, es decir, porque fue creado superior a los otros por la luz de su entendimiento y por su mayor perspicacia en la intelección de la naturaleza de las cosas. Cuando él tomó todo esto en consideración cayó en el engreimiento en virtud de la misma magnitud de su entendimiento gracias a la cual se vio superior a los demás y se propuso cosas superiores a aquellas que cabía esperar de él. Es decir, que al verse superior a los demás, consideró que podía hacerse igual a Dios y obtener, como éste, un reino propio. De ahí que cuanto más alto ascendió en virtud de su orgullo más en lo profundo cayó en virtud de su culpa [29].

[29] Abelardo resuelve un problema teológico que presenta el filósofo, pero que preocupaba a los medievales en general. ¿Cómo es posible que espíritus superiores al hombre y que gozaban de la presencia de Dios, pudiesen pecar? Abelardo les priva de la visión directa de Dios para explicar su pecado. Por lo demás, la creencia en los demonios no aparece en el Pentateuco. Sólo en los libros escritos con posterioridad al destierro babilónico juegan esos espíritus un papel importante. Hay que pensar, pues, que esa creencia surgió al contacto con las religiones babilónica y, sobre todo, persa (mazdeísmo - zoroastrismo).

EL FILÓSOFO. — Te pido que definas también con claridad si este bien supremo del hombre, es decir, aquel supremo amor de Dios que el hombre obtiene a partir de la visión de Aquél, debe ser considerado como un accidente del hombre y si es conveniente que a un acci-
si hubiese de preferirse a la misma sustancia subyacente.
dente se le llame sumo bien de una sustancia, tal como

EL CRISTIANO. — Al distinguir los accidentes de las sustancias que les subyacen te estás expresando en la terminología de la doctrina filosófica y juzgando únicamente de cosas propias de la vida terrena y no de la celeste. Pues esta disciplina se basa tan sólo en aquellas cosas acomodadas al estado de la vida presente y no a la cualidad de aquella vida futura en la que ni estas palabras ni ninguna doctrina humana serán necesarias. Aplicaron las reglas de sus artes al investigar la naturaleza de las cosas, pero, como está escrito: «*Lo que es de la tierra, habla de la tierra*» (Jn. 3, 31).

Por consiguiente, si tú aspiras a elevarte a las alturas de la vida celeste que sobrepasan, con mucho, cualquier doctrina terrestre, no debes apoyarte en exceso en las reglas de la filosofía terrena, pues si con ella no se llega siquiera a comprender y definir plenamente las cosas terrenales, tanto más lejos estarán de hacerlo con las celestes.

Ninguna utilidad se obtiene, por lo tanto, determinando si ese amor que se considera poseemos en la vida celeste y que únicamente puede ser conocido de verdad mediante la experiencia del mismo, es un accidente o cualquier tipo de cualidad, toda vez que trascienda, de lejos, toda comprensión del conocimiento terrenal. ¿En qué afecta, además, a la bienaventuranza el que la consideremos accidente, sustancia o ni una cosa ni otra, dado que, digamos lo que digamos o juzguemos lo que juzguemos, ello no altera esa dicha ni ésta sufre mengua alguna?

Y si tú consideras atentamente lo que vuestros mis-

mos filósofos han dicho acerca de las formas accidentales y sustanciales, verás que aquélla no es nada que nos constituya sustancialmente, ya que no es inherente a todos, ni es tampoco algo accidental, pues una vez presente no puede estar ya nunca más ausente. ¿Qué nos impide, pues, admitir que se denomine también accidente a aquel amor futuro tal y como se lo denomina al amor de que disfrutamos en la vida presente? Pues aunque se considere que nuestra sustancia sea algo mejor y más digna que cualquiera de sus accidentes, no parece por ello incongruente que al supremo bien del hombre se le denomine aquello por cuya participación el hombre se vuelve óptimo y dignísimo. Y para hablar de forma más verdadera y más creíble hagamos constar que Dios mismo, a quien con toda propiedad y de modo absoluto consideramos el sumo bien es, asimismo, el sumo bien del hombre. Pues, como ya dijimos antes, resulta obvio que es por aquella participación en su contemplación como obtenemos realmente nuestra dicha. En efecto, de Él, a quien contemplamos en sí mismo, se expande hacia nosotros su amor supremo y es por ello por lo que él mismo, que no procede de otro y nos hace bienaventurados de este modo, puede ser denominado con toda propiedad el supremo bien del hombre.

El Filósofo. — Esta opinión acerca del sumo bien, que no es desconocida para nuestra filosofía, es, de seguro, aceptable. Pero si, como dices, esta visión de Dios que nos hace bienaventurados aparece tan sólo a los ojos de la mente y no a los del cuerpo, ¿por qué afirmáis que es necesario que las almas santas reasuman al final de todo sus cuerpos como si su dicha o su gloria pudiesen con ello ser acrecentadas? Pues siendo así, como decís, que hay ángeles que se miden por la misma medida, ¿en qué puede ayudaros a vuestra bienaventuranza la reasunción de los cuerpos, ya que la falta de éstos en los ángeles en nada impide o mengua su dicha?

El Cristiano. — Toda cosa que Dios realiza revierte

no tanto en nuestra dicha como en su propia gloria tal como aquellas cosas que resultan dañosas para algunas personas. Y así dice Salomón: «*Todas las obras de Yahveh tienen su propio fin, hasta el malvado, para el día del mal*» (Pr. 16, 4). En efecto, incluso el castigo de un impío mediante el cual sanciona su iniquidad hace valer su justicia y de este modo lo glorifica. Por lo tanto, aunque estableciéramos que la reasunción de los cuerpos no contribuya con ninguna dicha adicional en favor de las almas santas, no consideraríamos, sin embargo, superfluo lo que tanto contribuye a la alabanza del poder divino. Pues en la misma medida en que los conocimos como débiles y sujetos a la pasión, tanto más evidencian posteriormente cuán digno es Dios de que se le glorifique una vez aquéllos se tornan firmes e indisolubles, de modo que ninguna pasión nos afecte ya a partir de ellos ni pueda darse en ellos disolución alguna. De todo ello parece que las almas obtienen algo perteneciente a su bienaventuranza, pues es innegable que cuantas más pruebas tengas de la grandeza del poder divino con mayor fuerza le amarán y tanto más dichosos serán.

EL FILÓSOFO. — Te pido que pongas en claro si esta visión de Dios en la cual consiste la bienaventuranza puede aumentar o disminuir según la diferencia de lugar y si puede estar presente del mismo modo en todos los lugares o si hay, p. ej., algún lugar determinado al cual hayan de acceder todos los que vayan a gozar de esa dicha.

[Dios no está ubicado en ningún lugar, pero está presente en todos por la potencia de su operación. Aunque las almas recuperen los cuerpos y éstos ocupen un lugar no habrá, por ello, distancia física respecto a Dios.]

EL CRISTIANO. — Aquellos que no dudan de que Dios está en todo lugar mediante la magnitud de su poder, sino que creen que todos los lugares le son tan presentes que él puede hacer cuanto quiera en cualquier lugar

y que creen también que tanto los lugares como las cosas presentes en ellos son producidos o regidos por su operación, no se sienten en modo alguno desconcertados por esa cuestión. Él es, con seguridad, el que existe, aun ahora, sin ubicación, así como de modo previo a todo tiempo y no puede, por ello, afirmarse que esté en un lugar quien en modo alguno está ubicado. Más bien habría que decir de él que incluye en sí todos los lugares, sosteniendo incluso los cielos en su palma tal y como está escrito (V. Is. 40, 12). Pues aquel que existe antes de todas las cosas y en ningún lugar no hizo después lugares para sí mismo, sino para nosotros. Su dicha no puede aumentar ni menguar, ni experimentar cambio alguno y no ocupa ninguna posición local ni ahora ni antes y su eternidad, totalmente simple e incorpórea durará de por siempre. No obstante, aunque no esté en modo alguno localizado, es decir, confinado a una posición en el espacio, no por ello menos se debe decir de Él que está en cualquier lugar, es decir, en todas partes, así como que Él abarca todos los lugares mediante el poder de su operación.

Y, realmente, nada ocurre, en no importa qué lugar, sin su disposición y todos los lugares le son presente a Él y Él a todos, de modo que cuanto Él quiera debe suceder allí y de ese modo, tal como ya se mencionó, se dice de Él que está presente en todas partes a través de la magnitud de su poder. De ahí que diga a través del profeta: «*¿Los cielos y la tierra no los lleno?*» (Jr. 23, 24). Y el salmista considerando que en modo alguno podría eludir y el poder de su ira dijo: «*¿A dónde iré yo lejos de tu espíritu, a dónde de tu rostro podré huir? Si hasta los cielos subo, allí estás Tú, si el Sheol me acuesto, allí te encuetras*» (Sal. 139, 7-8). Más aún, precisamente porque decimos de él que está en todos los lugares o en el interior de todas las cosas mediante la operación de su poder o de su disposición —pues es evidentemente necesario que todas las cosas sean allí

resultado de sus disposiciones— por ello mismo se dice de Él que puesto que abarca todos los lugares se ha de admitir con no menos razón que los circunda, es decir, que los tiene de tal modo en su poder que nada puede acaecer sin él o sin una disposición suya.

De acuerdo con ello, toda vez que Dios está no solamente en el interior de todas las cosas, sino también en su exterior mediante su poder, como ya hemos dicho, y penetra por su propia capacidad todas las cosas, independientemente de la solidez de las mismas, ¿qué lugar podría estorbar esa capacidad de revelar el conocimiento de si de un modo igual por donde quiera que lo desee? En efecto, del mismo modo que, según decimos, está en todos los lugares o sobre todos ellos por su poder y no por su posición local, puede asimismo revelar el conocimiento de sí donde quiera y a quien quiera. Y ese supremo poder espiritual para el que todos los lugares asistentes están abiertos no puede ser obstaculizado por una solidez o cualidad determinadas.

Así como la luz del sol penetra de tal modo por el vidrio más sólido que difunde claridad a su través, creemos que nuestros cuerpos serán tan sutiles tras haber resucitado que ninguna materia podrá cerrarles el paso, similares en eso al cuerpo del Señor que, siendo aún mortal, nació sin ruptura del útero y, tras la resurrección, ya completamente inmortal e impasible, entró en la morada de los discípulos «*estando las puertas cerradas*» (Jn. 20, 26).

Con tanta mayor razón se ha de creer, pues, que aquella visión suprema ni puede ser impedida por obstáculo alguno, ni necesita ser reforzada por la mayor proximidad. Tú dices, p. ej., que el fuego, más sutil que los restantes elementos, no puede por ello ser seccionado, ya que sus partes no pueden separarse intercalando otro cuerpo entre ellas. Tanto menos, pues, podrá un obstáculo material cerrar el paso a una sustancia espiritual que es mucho más sutil que cualquier cuerpo. Como

quiera que la divinidad es de tal sutilidad que en comparación con ella toda otra naturaleza se considera corpórea y sólo ella es, respecto a las demás, considerada incorpórea, ¿cómo podría su claridad suprema que tiene en consideración todas las cosas mediante el conocimiento de las mismas, topar con un obstáculo? Y quienes gozan de ella, al ver a Aquél que todo lo ve, nada ignorarán por distante que esté, si conviene que lo conozcan. De no ser así, no contemplarían, mientras ellas gozan del paraíso, los suplicios del infierno, visión gracias a la cual aman a Dios tanto más cuanto que por su gracia han evitado esa pésima situación.

El Señor Jesús sugiere claramente que ese paraíso consiste donde quiera se esté, en la mera visión de Dios ya que el mismo día en que su alma, tras sufrir en la carne, descendió a los infiernos para liberar a los suyos, dijo al ladrón que manifestó creer en Él: «*Yo te aseguro, hoy estarás conmigo en el paraíso*» (Lc. 23, 43) Así pues, el alma de Cristo no se alejó del paraíso cuando, como queda dicho, descendió a los infiernos [30].

Por lo tanto, de acuerdo con nuestra fe, y con la evidencia racional, donde quiera que esté un alma fiel, hallará a Dios, ya que, según se dijo, éste se halla presente por doquier. Y como ningún obstáculo puede cerrarle el paso, aquella alma perseverará en cualquier lugar en el goce de una bienaventuranza igual, pues ésta proviene, de seguro, de la visión de Dios que la infunde en nosotros y no de que la captemos por nuestras propias fuerzas. Pues, ciertamente, así como no nos elevamos para captar la claridad del sol material, sino que aquélla se expande hacia nosotros para que la disfrutemos, análogamente, no es que nosotros nos acerquemos

[30] El Sínodo de Sens condenó otra aseveración abelardiana según la cual el alma de Cristo no bajó a los infiernos, sino que estuvo en ellos en virtud de su operación. Abelardo parece llegar en este pasaje a un sutil compromiso: descendió a los infiernos sin dejar de estar en el paraíso. Tenía en su apoyo el texto de San Lucas.

a Dios, sino que Él se nos acerca infundiendo en nosotros, por así decir, desde lo alto, su claridad y el calor de su amor. Al decir que, en cierto modo, nos acercamos a él no lo hemos de entender en sentido espacial, pues él no está ubicado en ningún lugar, sino en el sentido de los méritos, pues nos asemejamos más a él por la bondad o concordamos más plenamente con su voluntad. Por alejarse de él significamos el proceso inverso. El venerable doctor Agustín, el más versado en vuestras doctrinas, lo clarifica cuidadosamente: «*Nos hallamos próximos o lejanos de Dios, que está en todas partes, no en sentido local, sino moral*» (De *Doctr. Christ.* I, 10, 10).

Se sigue de ello que aun siendo los cuerpos de los santos de tal ligereza, tras su resurrección, que estarán allá donde las almas quieran que estén, no obstante su partida no les entorpecería la visión de Dios de modo que fuesen por ello menos dichosas. Y la naturaleza de los lugares no podrá convertirse en castigo de quienes ya nada punible tienen en sí, así como nada podía dañar al primer hombre antes del pecado. De ahí que tampoco los santos ángeles —cuando nos son enviados en cumplimiento de las órdenes divinas— se vean privados o excluidos de esa visión, por la que son bienaventurados, a causa de la naturaleza del lugar o por la distancia. Ni los demonios, llamados aves del firmamento —pues vuelan trazando círculos en el aire— aunque parezcan superiores a nosotros por su ubicación, tienen que ser considerados como próximos a Dios, quien es superior a toda otra naturaleza por la dignidad de la suya propia. Análogamente, aunque Satán se llegase hasta los hijos de Dios y estuviese frente al Señor, con quien hablaba, tal como escribe el libro de Job, no por ello se vio libre de su miseria obteniendo así mayor dicha. De hecho, aquél que estaba por encima de los demás, mostró al caer del cielo que la dignidad del lugar en nada contribuye a la bienaventuranza. Pues el hecho de que se llegue hasta donde están los hijos de Dios, los santos

ángeles, y de que esté frente a Dios y sea visto por éste, no implica que él lo vea. Está allí como un ciego entre videntes frente al sol, en un estado muy diferente al de éstos, no por su ubicación, sino por su incapacidad visual.

Lo que en la visión del sol corporal se obtiene por la calidad de los cuerpos, se obtiene, por la calidad de los méritos, en la visión del sol espiritual. Y así como en el primer caso la diferencia de capacidades no depende de la naturaleza de los cuerpos o de los lugares, análogamente, tampoco en el segundo caso depende de ello la diferencia de las recompensas. Y esta visión de la gloria divina que los hace bienaventurados aparece tanto más admirablemente, cuanto que la naturaleza o diversidad del lugar no puede obstruirla ni reforzarla, pues afecta incluso a aquellos que no están separados espacialmente, de modo que a algunos los hace bienaventurados con su iluminación y a otros, míseros, los deja abandonados a su ceguera. Ni tampoco en esta vida deja de obrar impartiendo su gracia.

Se dice, pues, como ya señalamos, que Dios está en todas partes mediante su poder, pero que lo está dc modo que podamos decir que, en lo tocante a su gracia, está presente en un lugar y ausente de otro. Por consiguiente, el modo de significar que la gracia de Dios está presente o ausente, que viene o se va, no es local o corporal, sino que ello sucede más bien en sentido espiritual o mediante algún efecto de su operación. Pues si estuviera localmente en todos los lugares, ¿cómo podría venir o partir localmente de un lugar? Se dice a veces de Él que desciende a nosotros, bien sea a través de algún don de su gracia o mediante una manifestación, cual signo visible, o cuando obra en la tierra algo insólito. Algo análogo pasa con el sol, del cual se dice que desciende sobre nosotros o que llena el mundo, no localmente sino por su efecto, es decir, no por su posición local sino por su iluminación.

EL FILÓSOFO. — Me admira que tú adjuntes a las razones con que tratas de convencerme las autoridades de vuestras Escrituras que, como tú sabes, carecen de toda fuerza para mí.

EL CRISTIANO. — No es mi propósito, como sabes, inculcarte mis propias razones, sino el darte a conocer la fe común o doctrina de nuestros mayores. Y aduciendo así su testimonio no pretendo obligarte a aceptarlo sino haceros ver que aquél vale más que mis propias concepciones.

EL FILÓSOFO. — Si tal era tu intención no la desapruebo. Apresurémonos ahora a tratar lo restante. Si, como pretendes, tal es el poder de la visión divina que puede hacer bienaventuradas a las almas que de ella participan, estén donde estén, ¿por qué, pregunto, se destina especialmente el Reino de los Cielos a Dios y a las almas santas, de las que se dice particularmente que están en el cielo como si allí fuesen más bienaventuradas? Incluso vuestro Cristo da ejemplo de ello ascendiendo corporalmente hasta los cielos a la vista de los suyos y sentándose allí, tal como está escrito, a la diestra del Padre, desde donde vendrá, según se prometió, a juzgar a quienes se encuentren con Él en los aires. ¿Por qué, pues, a ninguna otra región del mundo se la reputa adecuada como morada divina y sí al cielo, si, como decís, Dios, que está en todas partes, goza en todas partes de su propia bienaventuranza y el esplendor de su visión es dispensado a quien Él quiere, donde Él quiere y en la medida en que quiere, haciendo a todos igualmente bienaventurados en todas partes, sin necesidad de ayuda alguna ni de una mayor aproximación, sino de un modo totalmente autosuficiente? Puesto que, digo, al Señor, que está en todas partes por su poder, dice, como situando en su lugar la mansión de su majestad: «*El cielo es mi trono*» (Is. 30, 36) y todos los escritores del Viejo y del Nueo Testamento no asignan para su morada otro lugar sino el del cielo, ¿no parece

razonable que la serenidad de este lugar excelso contribuya de algún modo a su bienaventuranza o a la nuestra? De ahí que, según Isaías, habrá un mañana en el que en aras de la plenitud de esa bienaventuranza la luz de la luna brille tanto como la del sol y esta última brille con una intensidad siete veces mayor que ahora. Según esa misma promesa serán creados un nuevo cielo y una nueva tierra de modo que esta revocación misma de las cosas acrecienta nuestra dicha.

[La comprensión relativa de qué sea la gloria y qué el infierno exige la lectura profética o espiritual de las Escrituras. En otro caso no superaríamos las contradicciones que parecen darse en el sentido puramente literal.]

El Cristiano. — Si supieráis leer las Escrituras con espíritu profético y no al modo de los judíos y supieráis entender lo que se afirma de Dios con símiles corporales, no de forma literal, sino mística, mediante la alegoría, no captaríais lo que allí se dice del modo en que lo hace el vulgo. Si sigues esa opinión vulgar tu intelecto no superará la fe de quienes no captan mentalmente sino lo que es corpóreo o asimilable a lo corpóreo e incurrirán en tales errores que sólo entenderás a Dios como algo corpóreo, hecho de partes como la cabeza, manos y pies o como compuesto de otros miembros, sobre todo porque las Escrituras le atribuyen casi todas las partes del cuerpo humano por mera analogía. ¿Pues qué hombre iletrado o rústico soportaría escucharte que Dios no tiene ojos, ni oídos ni otras partes que a nosotros nos parecen miembros necesarios? De seguro que objetaría al momento que quien no tiene ojos no puede ver, así como no puede oír ni trabajar quien carezca de oídos y de manos.

Por lo tanto, del mismo modo que crees que todas esas cosas que pertenecen al cuerpo se entienden en Dios tan sólo de forma alegórica, no debieras dudar de que cuanto se dice acerca de la ubicación física de



El médico Averroes. Escultura de Venancio Vallmitjana, en la Universidad de Barcelona.

la divinidad ha de entenderse de esa misma forma. Así cuando oyes decir a Isaías: «*Así dice Yahveh: "los cielos son mi trono y la tierra el estrado de mis pies. Pues ¿qué casa vais a edificarme o qué lugar para mi reposo si todo lo hizo mi mano?"*» (Is. 66, 1-2), puesto que no lo concibes a él como algo corpóreo no concebirás tampoco que el cielo sea físicamente su sede ni la tierra el escabel de sus pies ni que haya una posición local en la que él esté sentado y menos aún cuando se denomina tronos a sus ángeles. Pues desdiría mucho de su divina majestad el que, por su debilidad, necesitase de asiento o escabel donde apoyarse. Por consiguiente, con los términos «cielo» y «tierra» de ese pasaje se distinguen las almas buenas de las malas como si estuvieran situadas más arriba o más abajo, según sus méritos. Según el salmista, las almas buenas son comparadas al templo de Dios: «*Yahveh en su templo santo; Yahveh, su trono está en los cielos*» (Sal. 11, 4), pues Él preside sobre aquellos que están más altos por sus méritos y mora en ellos por su gracia, como si ellos fuesen su morada, templo que le estuviese consagrado.

En verdad que él pisa sobre las almas carnales, volcadas a los deseos terrenales como sobre un escabel, pues a aquellos a quienes aborrece no los atrae compasivamente junto a sí sino que los agobia como abandonándolos en la parte más baja y pisando sobre ellos los tritura reduciéndolos, por así decir, a polvo menudo. Por ello cuando el Señor dice que no mora en lo que es obra de las manos está significando: mi excelsa sede estará en las almas santas y los hombres carnales y terrenales me son aborrecibles. ¿Por qué intentáis construir para mí una casa de materiales terrenales, como si yo tuviese necesidad de ello, en vez de construir en vosotros mismos una casa espiritual para mí? Pues de otro modo de nada sirve el templo visible si falta el invisible.

Así cuando oigáis llamar cielo o reino de los cielos

a la bienaventuranza futura, entiéndelo en el sentido de la sublimidad de la vida futura y no en el de la posición material del cielo. Es bien sabido que, a veces, se le designa, incluso, con el nombre de tierra a causa de su estabilidad, así como con el de cielo se alude a su dignidad. Dice el salmista: *«¡Ay, si estuviera seguro de ver la bondad de Yahveh en la tierra de los vivos!»* (Sal. 17, 13) y el Señor mismo promete por boca de Ezequiel la dicha futura a sus elegidos diciendo: *«He aquí que yo abro vuestras tumbas. Os hará salir de vuestro sepulcros, pueblo mío, y os llevaré de nuevo al suelo de Israel...)* (Ez. 37, 12-14).

No obstante, la ascensión de Cristo, nuestro Señor, a los cielos físicos, de forma corporal y visible, no se efectuó para beneficio de la gloria de aquél en quien habitó corporalmente la plenitud de la divinidad, sino para beneficio de nuestra fe. Por ello, él, que entró en casa de sus discípulos estando cerradas las puertas, fue el primero en mostrar la sutileza de los futuros cuerpos resucitados —una sutileza que los capacitará para penetrarlo todo— y, posteriormente, con su ascensión, mostró que los cuerpos serán tan ligeros que el peso terrenal que antes los lastraba no les impedirá ya ascender a donde quiera que sea, tal y como está escrito: *«Pues un cuerpo corruptible agobia al alma»* (Sac. 9, 15), mientras que ahora serán, al punto, trasportados allá donde las almas lo quieran.

En lo que concierne a su ascensión hasta la diestra del Padre, así como la diestra no se entiende como algo corporal, tampoco el que esté sentado ha de entenderse como una posición local. Se significa con ello su igualdad con el Padre en lo tocante al poder y al dominio y se expresa diciendo que está colateralmente sentado a su derecha, aunque la última expresión no pueda tomarse al pie de la letra, en sentido corporal. Del mismo modo hay que pensar en lo tocante a su ascensión corporal, pues aunque realmente ésta se efectuó corporal-

mente, lo que quiere significar es la elevación de su dignidad en la conciencia de los fieles. De esa elevación habló Él mismo a María con anterioridad: «*No me toques, que todavía no he subido al Padre*» (Jn. 20, 17). Después de Cristo fue arrebatado de la vista de los hombres como portado en una nube, para residir a la diestra del Padre. Fuera ya de la vista de esta vida presente y trabajosa, los santos lo representan en sus predicaciones como elevado a tal gloria que gobierna, en condiminio con el Padre, sobre todas las cosas y en tanto que consustancial con éste, en cuanto Hijo, es, asimismo, Señor de todo.

En cuanto a lo que proponíais respecto a la multiplicación del esplendor de la luna o del sol, como si ello afectase a la futura bienaventuranza en un sentido físico, se puede refutar tanto por la autoridad del mismo profeta que lo afirmó como por argumentos racionales. Cuando el Señor habló posteriormente, por boca de Isaías, a Jerusalem y le prometió el esplendor de una vida futura, dijo: «*No será para ti ya nunca mal el sol luz del día, ni el resplandor de la luna te alumbrará de noche, sino que tendrás a Yahveh por la luz eterna y a tu Dios por tu hermosura. No se pondrá jamás tu sol ni tu luna menguará, pues Yahveh será para ti luz eterna y se habrán acabado los días de tu luto. Todos los de tu pueblo serán justos, para siempre heredarán la tierra...*» (Is. 60, 19-21).

¿Qué tierra es ésta que ha de ser heredada por quienes fuesen perpetuamente justos e iluminada por la presencia del esplendor divino como por un sol que nunca se pone, sino la eternidad de la futura bienaventuranza? Toda vez que esa claridad es tan grande que no necesita ayuda alguna para iluminar, se dice correctamente de ese sol que perderá ya la función de seguir iluminado. Y una vez seamos espirituales y dejemos ya de ser animales, entenderemos por experiencia la expresión arriba mencionada «*Con medida humana, que*

era la del ángel» (Ap. 21, 17). Finalmente, ¿quién ignora el hecho de que cuando se colocan luces más débiles al lado de otras más fuertes aquéllas quedan oscurecidas por la luz que prevalece, perdiendo su capacidad de iluminar? ¿Pues qué misión iluminativa puede tener la luz corpórea allí donde la presencia de la claridad divina iluminará hasta tal punto las profundidades de las tinieblas que hasta las intenciones de nuestro corazón se harán patentes? El apóstol dice: *«Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido»* (I Cor. 13, 12)[31].

Pues conoceremos todo perfectamente, realísimamente a través de los ojos del corazón, como los ángeles, una vez cesen las funciones de todos los sentidos, de todas las instituciones y Dios esté en todos. En efecto, la visión de Aquél satisfará de tal modo todos nuestros deseos respecto a todas las cosas que nos conferirá por sí misma todo cuanto es necesario para nuestra bienaventuranza. Esta visión de la divina majestad será para nosotros una luz indefectible, la suma santidad, quietud perpetua, una paz que sobrepasará todo sentido y, por último, todo bien, toda virtud y todo goce. Pues cuando Dios esté así, todo Él en todos, consta, como dice el mismo apóstol, que entonces todo

[31] Se habrá observado que la luz da lugar a toda clase de analogías y símbolos que introducen a la comprensión de lo divino. En la E. M. se desarrolló una «metafísica de la luz» tanto en la filosofía cristiana como en la árabe. La luz les parecía a muchos un intermedio entre lo físico y lo espiritual. Los teólogos y filósofos creían que la luz atravesaba los espacios de modo instantáneo, sin transcurso de tiempo tal y como la potencia divina o los «viajes de los ángeles» en su misión de heraldos o mensajeros.

Abelardo da a las palabras de San Pablo «Ahora vemos en un espejo...» un sentido radicalmente trascendente, como referidas a la vida futura. Joaquín de Fiore (s. XII) las aplicaba al «Reino del Espíritu» que habría de venir sobre la tierra. Con ello dio un fuerte impulso al movimiento milenarista y se convirtió en inspirador de varios movimientos dirigidos contra la curia y las instituciones eclesiásticas en general. Cuando llegase el «Reino del Espíritu», todo se vería claro y la Iglesia no necesitaría ser ya mediadora ni intérprete de las Escrituras.

principado y toda potestad será eliminada una vez que sólo nos regirá, como ya se dijo, por sí misma, aquella potestad que administra todos los bienes en favor de sus elegidos, en virtud de la visión de su presencia. Ya no habrá entonces principado alguno, sea angélico o humano, que ejerza alguna función sobre nosotros, ni hasbrá tampoco potestad de imperio, pues nada faltará allá donde Dios está todo él en todos; donde estando presente lo perfecto no halla ya cabida lo meramente parcial.

Las cosas nos aportan ahora únicamente un beneficio parcial. No hay nada capaz de reportarnos todo cuanto nos es necesario. Cualquier cosa que ahora nos sea de provecho, respecto a nuestra edificación moral, virtud o servicio, resulta deficiente, pues únicamente Dios es omnipotente. Por ello, todo cuanto resulta deficiente cesará desde el momento en que Aquél, que es omnipotente, proveerá por sí mismo. De ahí que la futura reasunción de los ojos corporales juntamente con los otros órganos del cuerpo no se efectuará allí a causa de sus funciones, como si éstas nos fuesen necesarias, sino para glorificar a Dios, como ya se dijo. A través de ellos, p. ej., nos constará el poder de Aquél, tanto más cuanto que sentiremos que, si fuese necesario, ejercerán mejor sus funciones y conoceremos que han alcanzado un estado de mucho mayor rigor y perfección.

Ahora bien, incluso si hubiéramos de interpretar en sentido literal y no místico aquel aumento de la luz del sol y de la luna, este hecho se explicaría más por la gloria de Dios que por la necesidad de sus funciones, v. gr., con la ayuda de las luces celestes y la transformación del mundo, Dios nos muestra que la totalidad del mundo ha de cambiar a mejor. Lo que aquéllas tenían de deficientes en la situación previa no era debido a la impotencia del Creador, sino resultado necesario de su vida mortal y débil que, ni podía soportar cosas de tal magnitud ni era digna de gozar de tan grandes benefi-

cios. No obstante, es fácil entender en sentido místico el que la luna refulja como el sol, a saber, que la Iglesia de los elegidos brille tanto como el sol, Dios, poseyendo luz indefectible y que, sin embargo, este sol suyo supere de tal modo la luz de su luna que solamente en él se dé la perfección de la luz, lo que se significa mediante el número siete.

EL FILÓSOFO. — Por cuanto yo veo, si las cosas son como tú dices, Dios, a quien en todo atribuís la máxima gloria, parece deberos muchas cosas en pago a vuestra fe. No obstante, lo único que falta ahora es que expongáis cuidadosamente qué se ha de pensar acerca de los infiernos. Pues así como el sumo bien del hombre ha de ser tanto más apetecido cuanto más conocido sea, opuestamente, el mal supremo ha de ser tanto más evitado cuanto menos desconocido nos sea.

EL CRISTIANO. — Respecto a ello ha habido, ciertamente, discrepancias en otro tiempo y eso tanto entre vosotros como entre nosotros. Pues algunos consideran que el infierno físico es cierto lugar subterráneo y que que el mismo nombre de infierno le viene de su misma posición local, la cual es inferior por respeto a las otras partes del mundo. Otros, por el contrario, estiman que el infierno es, más bien, un tormento espiritual que físico, de forma que así como con el nombre de cielo, que es la parte superior del mundo, designamos la suprema bienaventuranza de las almas, con el nombre de infierno designamos la máxima desventura, de la que se dice está sumida tanto más en lo profundo cuanto, según nos consta, está más alejada de aquella suprema bienaventuranza y más opuesta le es.

Así pues, lo que es mejor se denomina alto por la preeminencia de su dignidad y, opuestamente, lo que es peor se denomina ínfimo por su condición de abyecto. Tanto el Viejo como el Nuevo Testamento cuentan, ciertamente, muchas cosas acerca de las penas del infierno que no parecen, en modo alguno, se deban tomar en un

sentido literal. ¿Qué sentido literal se le pueden atribuir a las palabras que el Señor pronuncia por boca de Isaías acerca de los justos y de los impíos: «*Y en saliendo, verán los cadáveres de aquellos que se rebelaron contra Mí. Su gusano no morirá. Su fuego no se apagará*? (Is. 64, 24). ¿Qué puede ser esta marcha corporal de los santos al objeto de ver los castigos de los impíos, o qué gusanos corporales puede haber en los cuerpos de los réprobos siendo así que éstos, al igual que los santos, han de resucitar íntegros, es decir, con todos sus miembros? ¿Qué puede hacer una corrupción causada por gusanos allá donde la inmortalidad de los cuerpos será para todos igual y carente de cualquier defecto?

¿Qué sentido literal puede darse en lo que el Señor dice en el evangelio acerca del rico y de Lázaro, ambos ya muertos, toda vez que el alma del rico no puede, evidentemente, tener en el infierno una sepultura física? ¿Y qué pensar del seno de Abraham entendido como lugar físico, adonde, se dice, transportan los ángeles el alma de Lázaro? ¿Qué lengua puede tener allí el alma del rico o qué dedo puede tener Lázaro o qué puede ser esa agua material, una gota de la cual puede apagar o aliviar el ardor de la lengua del rico? Así pues, como quiera que cosas tales no pueden darse en almas previamente separadas de la carne ni tampoco puede darse lo que se cuenta en otro pasaje: «*Atadlo de pies y manos y arrojadlo a las tinieblas exteriores, donde será el llanto y crujir de dientes*» (Mt. 22, 13).

Tanto el Viejo como el Nuevo Testamento parecen sugerir que cuanto ellos dicen acerca del infierno debiera ser entendido más bien en sentido místico que material. Así como, v. gr., el seno de Abraham, donde fue acogida el alma de Lázaro, ha de ser entendido como algo espiritual y no como algo material, del mismo modo el infierno se ha de entender como ese tormento espiritual en el que se consume el alma del rico. Pues como quiera que las almas carezcan de cuerpo, ¿a dón-

de podrían ser transportadas o moverse o ser constreñidas como en un ámbito espacial, toda vez que carecen de localización espacial y en virtud de su propia naturaleza adoptan una existencia incomparablemente más sutil que la de cualquier cuerpo?

Tampoco es fácil de expresar o concebir cómo una fuerza física de los elementos, sea del fuego o de los restantes, pueda tocar o atormentar a las almas en cuanto entidades incorpóreas. De ahí la afirmación de que los demonios, tras su caída, hayan sido envueltos en una especie de cuerpos etéreos, asumido a manera de cárceles, al objeto de que puedan también padecer corporalmente. Por ello mismo se les denomina poderes etéreos ya que, al parecer, obran prodigios en el elemento al que han sido incorporados, al igual que llamamos poderes terrenales a los príncipes que gobiernan sobre la tierra.

Pero si se afirma que el profeta entendió los «gusanos del alma» como cierta corrosión interior de las almas por la cual son ya atormentadas en su conciencia ante la desesperanza de perdón y ante el aumento de la pena futura y en segundo lugar como el fuego que las atormentará también una vez hayan reasumido sus cuerpos, entonces todos los tormentos que afligen a los condenados sean espirituales, sean materiales, se pueden definir fácilmente como infierno una vez que, en comparación con cualquier otro castigo, aquéllos son mencionados como equivalentes a lo más ínfimo o a lo más extremo, admitamos que se les apliquen bajo tierra o en otro lugar.

Pues siendo cierto que la tierra está asentada sobre las aguas, ¿cómo entender el hecho de que cualquier fuego físico esté bajo tierra si no es en el sentido de hallarse en las profundidades de la tierra, es decir, bajo la superficie que habitamos? Pero, insistiendo en el tema, toda vez que el número de condenados es infinito y, de acuerdo con aquél que era la Verdad, el número de los

futuros elegidos será exiguo, no resulta, quizá, fácil de aceptar que el seno de la tierra sea bastante amplio para acoger a tantos cuerpos [32]. Consecuentemente, si alguien opina que el poder del juicio divino es tal que puede castigar a quien quiera en no importa qué lugar y que la naturaleza de ese lugar no comporta nada relevante respecto al castigo o la gloria, no dudo que esa opinión obtendrá un asentimiento tanto más fácil cuanto que parece ensalzar más el poder divino y ajustarse más a la razón.

Pues si seguimos la opinión casi general de que quienes están en el mismo fuego padecen unos más y otros menos, según sus deméritos, y no según la dimensión del incendio, no veo cómo la divina potencia pueda graduar el mismo fuego ajustándolo a cada pena y no más bien afligir con diferentes tormentos a quienes están en lugares distintos o càstigar a quienes quiera y donde quiera que estén con no importa qué tormentos, convirtiendo todos los elementos en otras tantas penas contra ellos, tal y como está escrito: *«Y el universo saldrá con Él a ›elear contra los insensatos»* (Sb. 4, 21). Y la fe comu ı afirma, siguiendo su propia opinión, que los cuerpos de los bienaventurados permanecen incólumes en los mismos cielos etéreos en los que el fuego brilla tanto más y arde tanto más intensa y vehemente cuanto mayor es su pureza, y ello les es concedido por gloria suya después de la resurrección. Pues nuestra debilidad en modo alguno podría resistir esto antes de aquélla. Análogamente la luz recrea los ojos sanos y abruma a los enfermos.

[32] Abelardo se muestra aquí tributario de la «geografía» basada en la Biblia, sistematizada por el obispo Cosmas Indicopleustes (s. VI). Según este último autor la Tierra es como un tabernáculo apoyado en las aguas. Los pilares del tabernáculo sostienen los cielos sobre los que se extiende otra región de aguas. Respecto al lugar que había sido ocupado por el paraíso de Adán y Eva circulaban múltiples leyendas y algunos viajeros cristianos trataron de localizarlo. Esa visión del mundo fue superada en el siglo XIII gracias a la geografía árabe y al conocimiento de Aristóteles y Ptolomeo.

¿Pues quién no ve cada día que es tal la diversidad de naturalezas animales que lo que favorece la vida de algunos destruye la vida de los otros de forma que, debido a la diversa constitución de los cuerpos, lo que beneficia a uno perjudica al otro, tanto en el caso de sustancias animadas como en el de las desanimadas? El hombre muere bajo el agua. El pez en el aire. De todos es sabido que la salamandra vive en el fuego, el cual destruye de inmediato a los otros seres vivos. El veneno es la vida de la serpiente y la muerte del hombre; y las mismas cosas les sirven a unos seres vivos de alimento necesario y a otros de bocado mortal. Nada hay en absoluto que resulte conveniente para todas las naturalezas.

Quienes nacieron de un mismo útero y fueron también engendrados por el mismo padre, no viven en absoluto según las mismas costumbres ni se deleitan o irritan de modo igual ante las mismas cosas, ni padecen lo mismo sometidos al mismo calor o frío. Seguramente, la diferencia en el sufrimiento no deriva de la naturaleza de lo que catiga sino de la de los castigados. ¿Qué tiene de sorprendente el que la justicia del divino poder regule el castigo de los cuerpos resucitados en proporción a los deméritos de cada cual, estén en un mismo lugar o en lugares diferentes, de tal modo que todas las penas les afecten proporcionalmente, donde quiera que estén? En efecto, aquel que confesaba no poder escapar a la venganza de Dios lo advertía así: «*¿A dónde iré yo lejos de tu espíritu, a dónde de tu rostro podré huir? Si hasta los cielos subo..., etc.*» (Sal. 139, 7-8).

Finalmente, ¿quién juzgaría que las almas de los hombres malos serían más atormentadas en el infierno que lo son los espíritus malvados que moran en el aire, quienes, mientras giran por él, llevan consigo mismo su tormento. Pues éstos merecen un tormento tanto mayor cuanto que su iniquidad es, evidentemente, mayor. ¿Quién negaría, igualmente, que las almas de los impíos

una vez hayan reasumido sus cuerpos portan su tormento consigo, vayan donde vayan, incluso cuando ningún tormento exterior les aflija?

Vemos, en efecto, surgir en el alma mientras se halla aún en el cuerpo muchos sufrimientos, sea su origen extrínseco o intrínseco, causados por alguna perturbación o desequilibrio corporal que, una vez les afectan, no desaparecen por ningún cambio de lugar. Para no mencionar otros padecimientos, ¿qué importancia puede tener respecto a un posible alivio del dolor el que se coloque a un moribundo en uno u otro lugar o bien a uno afligido por el máximo dolor, toda vez que el mismo no puede, en modo alguno, ser aliviado por la ubicación? Pues si —como nos recuerda nuestro bendito Agustín— una vez moribundos, es tal el padecimiento del cuerpo a causa de la muerte que impulsa al alma a abandonarlo por ello mismo. ¿Quién juzgaría que en cuerpos ya resucitados y hechos inmortales, aquel sufrimiento por el cual sucumbimos aquí a la muerte, siendo allí perpetuo, no constituye suficiente condenación, y quizá mayor que cualquier otro padecimiento para que no haya necesidad de añadirle otro sufrimiento extrínseco? ¿Pues qué justicia mejor puede haber para esas almas sino que reasuman para su propio suplicio los cuerpos de los que hicieron uso vicioso para su delectación?

Es cierto, sin duda, que en la disolución de la muerte es tan grande el dolor, a poco que dure, que se le considera suficiente para purgar todo pecado que no sea merecedor de condena eterna. Según Jerónimo, el parecer del profeta es el siguiente: *«El Señor no juzgará dos veces por la misma causa ni abrumará con doble tribulación»* (*Comentariorum in Naum*, P. L. 25, 1238 c). Leemos incluso que algunas almas de difuntos que fueron condenadas rehusaron volver a la vida presente para salvarse mediante buenas acciones, si eso las obligaba a llegar nuevamente a su fin mediante la muerte. En otro

lugar leemos lo siguiente: algunas almas de santos moribundos rehusaron absolutamente, en el momento de esa disolución, ir hacia la bienaventuranza preparada para ellos a causa del miedo a ese dolor hasta que el Señor no ordenó que fuesen recibidas por ángeles sin pasar por ningún dolor. De todo ello se desprende que el dolor de la muerte es tan grande que, como ya dijimos, por miedo a él algunos rehusaron regresar para su salvación y otros temieron ir hacia su bienaventuranza. Y no obstante es cierto que está al alcance del poder divino el ahorrarle a quien él quiera ese sufrimiento tal y como el doctor antes mencionado dice. Opina éste que el apóstol Juan desconoció completamente tanto los padecimientos de la muerte como la corrupción de la carne. Por la misma razón, aquel que puede suprimir por entero el supremo padecimiento de la muerte donde quiera y a quien quiera, puede, evidentemente, infligirlo tanto más fácilmente donde lo desee. Pues una naturaleza susceptible de sufrimiento es más propicia a padecerlo que a verse libre de él.

De todo lo cual se deduce con evidencia para todos que la ubicación en nada afecta al castigo de los condenados ni tampoco a la gloria de los bienaventurados. Pues el ser atormentado en el infierno o el ser entregado al fuego eterno equivale a ser castigado con aquellos dolores máximos que se comparan especialmente con el fuego porque el tormento que causa ese elemento parece ser más intenso. Parece, pues, que la gloria del poder divino resulta máximamente ensalzada si éste distribuye los castigos de la condenación y la gloria de la bienaventuranza por igual en todos los lugares, ya que su poder es omnipresente.

El Filósofo. — Según veo os afanáis porque tanto el castigo de los condenados como la gloria de los elegidos redunden en loa del poder divino y por ello le atribuís grandes bienes incluso en los males peores.

El Cristiano. — Y es, de cierto, conveniente que asi

sea, pues todas sus obras son magníficas y dignas de maravilla. Con todo, creo innecesario definir los lugares donde todo eso puede acontecer con tal de que seamos capaces de alcanzarlos o de evitarlos.

EL FILÓSOFO. — Nuestra discusión ha llegado así al punto en que tras la descripción de nuestro supremo bien así como de nuestro supremo mal deberías, según tu propio parecer y de acuerdo con lo previsto, exponer con no menos rigor, cuáles son los caminos que conducen a ellos, de modo que cuanto mejor los conozcamos tanto mejor sabremos seguir el uno y evitar el otro. Pero como no parece que se pueda entender aún satisfactoriamente lo que el bien y el mal supremo sean si no se ha determinado previamente cómo hemos de referirnos en general al bien y al mal desearía que, si puedes, los definas también. Conocemos, en efecto, muchas especies de uno y otro, pero no por ello somos suficientemente capaces de discernir o establecer en qué consisten las cosas buenas o las malas. Nuestros autores, que a unas cosas las denominan buenas, a otras malas y a otras indiferentes, no distinguieron unas de otras mediante definiciones, contentándose con algunos ejemplos a modo de ilustración.

[«Bueno» y «malo» tienen diversos sentidos. Aunque haya cosas malas en sí mismas, el orden del mundo es bueno en su conjunto, pues depende de la voluntad de Dios. Hasta lo que parece más inicuo, como la crucifixión de Cristo, es bueno porque depende de una recta intención divina.]

EL CRISTIANO. — Soy consciente de cuán difícil juzgaron definir esas cuestiones cuyos mismos términos apenas pueden reducirse a un significado unívoco. En efecto, cuando decimos «hombre bueno» o «artesano bueno» o «un caballo bueno» y cosas similares, ¿quién no advierte que este término bueno» adopta distintos sentidos desde su posición adjetiva? Decimos que un hombre es bueno por su moral, que un artesano lo es

por su maestría y un caballo por su vigor, su rapidez o por cualquier cualidad apropiada para su uso. No obstante, el significado de «bueno» varía hasta tal punto en su uso adjetivo que no dudaríamos en vincularlo a nombres de vicios hablando, v. gr., de un ladrón bueno u óptimo en caso de que muestre pericia o astucia en la ejecución de su fechoría. A veces aplicamos el término «bueno» no sólo a las cosas mismas sino incluso a lo que de ellas se dice, es decir, a la expresión de las proposiciones y decimos así que «es bueno que exista el mal» aunque en modo alguno concederíamos que el mal es bueno. Una cosa es, en efecto, decir que «el mal es bueno», lo cual es totalmente falso y otra distinta decir «es bueno que exista el mal», la cual no puede ser negada. ¿Qué tiene, pues, de sorprendente que nosotros, al igual que ellos, tampoco seamos capaces de definir un significado tan variable?

Por lo que yo alcanzo a ver, creo que lo bueno en sentido absoluto, es decir una cosa buena, se dice de aquello que, siendo idóneo para cierto uso, no está forzado a impedir la ventaja o el valor de ninguna otra cosa. Creo, por el contrario, que una cosa mala es aquella de la que se derivan resultados opuestos a los anteriores. Una cosa indiferente, es decir, ni buena ni mala es, en mi opinión, aquella cuya existencia no conlleva necesariamente la obtención o destrucción de ningún bien, tal como el movimiento casual de un dedo u otras acciones similares. Pues las acciones se juzgan buenas o malas únicamente en virtud de la intención en que radican: por sí mismas son todas indiferentes. Y si examinamos atentamente este asunto, veremos que no confieren ningún mérito ni son en sí misma buenas o malas, siendo propia tanto de los réprobos como de los elegidos.

El Filósofo. — Creo que debiéramos hacer algo aquí y detenernos un rato para comprobar si cuanto has dicho vale como definición.

EL CRISTIANO. — Es muy difícil circunscribir cada cosa de modo riguroso hasta conformarla de tal modo a su propia definición que se distinga de todas las cosas restantes y menos ahora, cuando no disponemos de tiempo para reflexionar sobre nuestras definiciones. Mediante el uso lingüístico aprendemos la mayoría de los términos correspondientes a las cosas, pero somos incapaces de delimitar lo que significan o qué sentido les atribuimos. Nos vemos, incluso, confrontados con cosas cuya denominación o significado no podemos encasillar en una definición. Pues incluso si no ignorásemos la naturaleza de las cosas, con todo, no hay en uso términos para las mismas y a menudo la mente es más rapida en el entender que la lengua en expresar o explicar lo que mentalmente captamos. Es seguro que todos nosotros sabemos por el uso cotidiano de la lengua qué cosas se denominan piedras. Cuales sean, sin embargo, las características de una piedra y cuáles sus diferencias específicas, eso es algo que seríamos incapaces de delimitar con términos adecuados para explicar la definición de una piedra. Así pues, no debes sorprenderte si ves mis deficiencias en cuestiones en las que vuestros grandes doctores, a quienes llamáis filósofos, también se mostraron deficientes.

No obstante, trataré de replicar en cuanto pueda a las objeciones que plantean tus preguntas acerca de lo que yo propuse.

EL FILÓSOFO. — Lo que ahora dices parece estar cargado de razón y ajustado a la realidad. Pero, evidentemente, todo cuanto se dice se pronuncia en vano, salvo que lo entendamos. Y en nada instruyen a los demás si no pueden ser explicadas. Si te place, desearía —puesto que tú mismo has dado para ello tu consentimiento— que expliques algo más de cuanto has dicho. ¿Por qué, pregunto, al definir una cosa buena no te parece suficiente decir «lo que es apto para cierto uso», es decir, capaz de dar cierta utilidad?

EL CRISTIANO.—Según un proverbio común y digno de crédito, apenas hay un bien que no dañe y un mal que no beneficie. He aquí, p. ej., a una persona que ya desde hace mucho practicó tales obras buenas que, siendo a menudo alabado por ello, o bien se confía en sus propias virtudes o se ensoberbece o bien da pie a que otro se inflame de envidia. Es claro, en este caso, que el mal procede del bien y ocurre con frecuencia que el bien es, incluso, causa del mal. En efecto, nuestros vicios o pecados, que en sentido propio debieran ser llamados males, residen únicamente en el alma o en criaturas buenas y la corrupción de nada puede surgir sino de lo bueno. Por otra parte, ¿quién no ve a menudo a algunos hombres más fuertes y mejores de lo que antes eran tras haber sufrido una gran desdicha a causa de sus pecados? Es obvio, finalmente, que la penitencia por el pecado es más bien un mal que un bien, ya que es una aflicción de la conciencia y no se compagina con la dicha perfecta, pues conlleva dolor. Pero nadie duda de que ella es necesaria para la indulgencia de los pecados. ¿Quién no advierte asimismo que la suprema bondad de Dios, que no permite que nada acaezca sin razón, preordena los males tan bien y hace tan buen uso de ellos que resulta incluso bueno que exista el mal aunque, en sí mismo, el mal en modo alguno sea bueno?

Así como la suprema iniquidad del diablo se vale con frecuencia incluso de las cosas buena y hace pésimo uso de las mismas de modo que las convierte en causas de efectos pésimos y de este modo se obtienen ciertos males mediante cosas buenas, ocurre también que, opuestamente, o en sentido inverso, Dios hace que muchas cosas buenas surjan de las malas, usando a menudo de forma óptima las mismas cosas que aquél intenta usar deforma pésima. De hecho, tanto el tirano como el príncipe pueden usar inicua o buenamente la misma espada, el uso en favor de la violencia, el otro para un castigo justo. No hay, pienso, ningún instrumento o recurso

apto para nuestro uso que no podamos usar inicua o buenamente según la calidad de nuestra intención. En esta cuestión no es relevante lo que se haga, sino con qué conciencia se haga. En consecuencia, todos los hombres, sean buenos o malos, son la causa tanto de los bienes como de los males y el mal y el bien acaecen por su mediación. Pues no parece que el hombre bueno difiera del malo porque él hace algo bueno, sino más bien porque hace el bien [33].

Si bien el actual uso lingüístico no distingue entre obrar bien y hacer algo bueno, no obstante, la fuerza y el sentido de ambas expresiones no suenan, quizás, del mismo modo. Pues pudiendo decir a menudo «bueno» y no «bien», es decir, con buena intención, igualmente podemos hacer lo bueno aunque no obremos bien. Ocurre frecuentemente por cierto que una misma cosa hecha por diferentes personas resulta moralmente bien o mal, dependiendo de las respectivas intenciones. Tal es el caso, p. ej., si dos hombres cuelgan a un criminal, uno de ellos por puro odio y el otro porque debe administrar justicia. La ejecución es justa por lo que respecta al segundo, pues procede de una intención recta, pero es injusta respecto al primero, pues no procede del amor a la justicia sino de la afección del odio o la ira. Se dice que, en ocasiones, hasta los malvados o incluso el demonio coopera con Dios en un mismo hecho, afirmándose con ello que ese hecho procede tanto de Dios como de aquéllos. Consideremos esto: vemos cómo Satán quitó a Job cuanto poseía y con todo éste afirmaba que Dios se lo quitaba con estas palabras: «*El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó*» (Jb. 1,21).

Refirámonos, pues, a algo que la mente del cristiano acepta con gozo aunque a ti y a quienes sostengan opiniones similares os parezcan ridículo. La entrega de Je-

33 Vuelve Abelardo, una vez más, a uno de sus temas favoritos: las acciones visibles de los hombres son indiferentes. La maldad o la bondad moral les afecta según la intención de donde procedan.

sús, nuestro Señor, a manos de los judíos, se dice, fue obra del mismo Jesús y de Dios Padre como del traidor Judas. Pues se dice del Padre que entregó a su Hijo y de éste que se entregó a sí mismo y de Judas que lo entregó también, puesto que o él o el diablo hicieron lo mismo que Dios. Y aun cuando parezca, quizá, que hicieron algo bueno, no obstante, no puede decirse que obraron bien. Pues si bien hicieron o quisieron que se hiciera lo que Dios quería que se hiciera o, dicho de otro modo, si bien su voluntad y la divina coincidieron en que se hiciera algo determinado, ¿cómo afirmar de Judas y el diablo que obraron bien porque hicieron lo que Dios quería que sucediese? ¿Acaso tendrían buena voluntad por querer lo que Dios quería? ¡De ninguna manera! Pues aunque hagan o quieran que se haga lo que Dios quiere que se haga, no obstante, ellos no lo hacen o quieren que se haga porque crean que Dios así lo quiere. Ni la intención de Dios es igual a la de ellos aunque se refiera al mismo hecho. Y aunque quieran lo que Dios quiere de modo que su voluntad y la de Dios puedan considerarse la misma al querer lo mismo, no obstante, su voluntad es mala y la de Dios buena, pues quieren que ocurra lo mismo, pero por diferentes razones. Análogamente, aunque personas distintas realicen la misma acción, ya que, evidentemente, hacen lo mismo, no obstante, en virtud de la diferencia de sus intenciones el acto de una es bueno y el de la otra malo, ya que una obra bien y la otra hace lo mismo con maldad y ello pese a que realicen la misma acción[34].

[34] Aunque Abelardo diga que la bondad del acto depende de la voluntad, hay que distinguir entre la voluntad inmediata de la que surge aquel acto y la voluntad mediata que lo justifica o motiva. A ésta se le llama propósito o intención y es la que confiere bondad o maldad a la voluntad inmediata y a su acto. Dios y el diablo quieren, de inmediato, lo mismo: entregar a Cristo. La intención del primero, que motiva esa entrega, es la de salvar a los hombres. La del segundo es causarles un daño y causárselo al mismo Dios. La distinta cualidad de las intenciones conlleva la distinta cualidad moral del mismo acto al imputárselo a cada uno de ellos.

Lo más sorprendente aquí es que, a veces, la voluntad es buena incluso cuando alguien quiere que otro obre mal, ya que lo quiere con buena intención. Pues el Señor decretó frecuentemente a través del diablo o de un tirano que alguien aflija a quienes son inocentes o no merecedores de esa aflicción, bien sea para que purguen sus pecados de modo que así aumente su mérito o den un ejemplo de paciencia a los demás, bien sea por algún motivo razonable, aunque se nos oculte cuál. De ahí que Job nos recuerde que el diablo hizo inicuamente lo que Dios, rectamente, permitió: «*Hágase como a Dios le plazca*», dándole así las gracias, mostró que no tenía la menor duda de cuán rectamente lo había permitido Dios al añadir: «*Sea bendito el nombre de Yahveh*» (Tb. 1, 21).

El Libro III de Reyes enseña, asimismo, que Dios envió al espíritu de la mentira para confundir a Ajab: «*"Preguntó Yahveh: ¿Quién engañará a Ajab?". Se adelantó el Espíritu, se puso ante Yahveh y dijo: "Yo le engañaré". Yahveh le preguntó: "¿De qué modo?". Él le respondió: "Iré y me haré espíritu de mentira en la boca de todos sus profetas". Yahveh dijo: "Tú conseguirás engañarlo. Vete y hazlo así"*» (I R. 22, 20-22). Y realmente, e lprofeta Miqueas al contar lo que le fue revelado ante el mismo Ajab, añadió: «*Ahora, pues, Yahveh ha puesto espíritu de mentira en la boca de todos estos profetas tuyos, pues Yahveh ha predicho el mal contra ti*» (I R. 22, 23).

Sea que el Señor permita al diablo descargar su furia contra los santos o sobre los impíos, es, en todo caso, obvio que no permite rectamente sino lo que es bueno que se permita y el diablo únicamente obra aquel mal que es bueno que acaezca y existe un motivo razonable para que la razón por la cual eso acaece nos sea, pese a todo, ocultada. Pues tal como vuestro gran filósofo nos recuerda en el *Timeo* al probar que Dios lo hace todo el mundo más adecuado: «*Todo cuanto es*

generado lo es por una causa necesaria. Pues nada acaece cuyo origen no venga precedido por una causa o una razón legítimas» (Timeo, p. 1133, Edic. Obras Completas de Aguilar). Se muestra con ello que todo cuanto es hecho y cualquiera que sea su agente, como quiera que acaece por la óptima disposición de la divina providencia, se origina de un modo racional, pues tiene una razón de por qué es así aunque el agente no lo haga razonable o rectamente, ni se atenga al obrar a la misma razón que Dios.

Una vez, pues, aclarado, que nada acaece sin permiso de Dios, nada puede suceder si él se opone o no lo quiere y siendo obvio que Dios nunca permite nada sin una razón y que nada hace sino por una razón, de modo que tanto su permiso como su acción son racionales es seguro que no ignora por qué se han de hacer algunas cosas, incluso aunque sean malas o hechas inicuamente. Él sabe, pues, por qué permite que ocurran las cosas particulares que, efectivamente, ocurren y no sería bueno que fuesen permitidas de no ser bueno el que fuesen hechas. Ni sería perfectamente bueno quien no obstaculizase lo que no es bueno que sucediese teniendo Él ese poder. Se le podría inculpar más bien de que consintiese en que se hiciera algo que no es bueno que se haga [35].

Queda así claro que cuanto acontece ser hecho o no ser hecho tiene una causa racional para serlo o no serlo. Por consiguiente, es bueno el que se haga y también el que no se haga incluso cuando el que lo hace no lo hace rectamente o quien lo omite lo omite por maldad, es decir, con mala intención. Y de este modo incluso el que se dé o suceda el mal es algo bueno, si bien los males no son buenos en sí mismos. La Verdad misma lo declara así: *«Es forzoso, ciertamente, que vengan es-*

[35] Esta reflexión coincide plenamente con lo que Leibniz escribirá cinco siglos más tarde en su *Theodicea*: «Estamos en el mejor de los mundos posibles, donde todo tiene su razón (divina) de ser».

cándalos, pero ¡ay de aquel por quien el escándalo viene!» (Mt. 18,7). Como si dijera abiertamente: es bueno y conveniente para la salvación del hombre que algunos que hayan sido ofendidos o irritados por mi causa incurran por ello en escándalo de su alma, es decir, en su condena, de modo que por la iniquidad de algunos suceda aquello por lo cual todos se salven, es decir, todos aquellos predestinados a la salvación. Pero ¡ay de aquél!, es decir, condenación futura, para aquel por cuyo consejo o persuasión se inició el escándalo. Por lo tanto, el escándalo es malo, pero es bueno que exista el escándalo. Es bueno que algo malo exista a este respecto, aunque nada malo es bueno.

Agustín, el gran discípulo de la Verdad, al referirse a esta cuestión y considerando de qué forma tan excelente ordenó Dios estos males habla de la bondad de éste y de la iniquidad del diablo: «*Así como Dios es el creador óptimo de todas las criaturas buenas, es igualmente el justísimo ordenador de las malas voluntades, de modo que cuando éstas hacen mal uso de las naturalezas buenas, Él hace buen uso incluso de las malas voluntades*» (De *Civitate Dei*, L. IX, cap. 17).

Y del diablo dice otro tanto: «*Y cuando Dios no ignoraba su futura malignidad y previó qué bienes obtendría valiéndose de su maldad*» (Ibid.). Y continúa: «*Dios no crearía un hombre y menos aún un ángel sabiendo de antemano que sería malo, si no supiese igualmente de qué modo lo acomodaría en ventaja de los buenos*» (De *Civitate Dei*, L. XI, cap. 18). Y en otro lugar dice: «*Las cosas particulares son como tales buenas y tomadas como un todo, incluso muy buenas, puesto que la admirable belleza del conjunto procede de todas ellas*» (*Fe, Esperanza y Caridad*, L. 10). Y reitera: «*Aquello a lo que denominamos malo, si lo ordenamos rectamente y lo situamos en su lugar, ensalza de forma eminente el bien, de forma que éste se hace tanto más agradable y laudable en tanto aquél coopere con él. Pues*

siendo Dios omnipotente el sumo bien, nunca permitiría que haya algo malo en sus obras sino en la medida en que, siendo omnipotente y bueno, obtenda el bien incluso del mal» (Ibídem, L. 11). Y vuelve a insistir: «*Y no podemos dudar de que Dios obra bien incluso cuando permite el mal, pues no lo permite si no es por alguna razón justa y todo cuanto es justo es, en efecto, bueno. Aunque, por consiguiente, lo que sea malo no sea en cuanto tal bueno, no obstante, está bien que exista no únicamente lo bueno, sino también lo malo. Pues si no fuese bueno que también hubiese cosas malas, Dios omnipotente no permitiría, con toda seguridad, que se diese lo malo estando fuera de toda duda que le resulta tan fácil no permitir lo que no desea, como hacer lo que desea. Pues no sería, en verdad, omnipotente si no pudiese hacer lo que le plazca o si el poder de su omnipotente voluntad fuese impedido por cualquier criatura»* (Ibíd. 96).

Acabas de oír una demostración clara y racional de por qué es bueno que exista el mal, aunque no sea en modo alguno cierto que el mal sea bueno. Pues no es ciertamente lo mismo decir que es bueno que exista el mal, que decir que el mal es bueno. Pues en un caso «bueno» se refiere a que una cosa mala y en el otro a la existencia de una cosa mala; es decir, en el primer caso a una cosa y en el segundo a que se dé una cosa. Como queda dicho llamamos buena a una cosa cuando, siendo apta para cierto uso, no acarrea necesariamente anulación, ni siquiera merma de la ventaja o el valor de ninguna otra. Según ello lo contrario de una cosa buena o la inexistencia de la misma conllevaría, necesariamente, la desaparición del valor o la ventaja de aquélla. Por ejemplo, la vida, la inmortalidad, la alegría, la ciencia, la castidad son de tal naturaleza que poseen cierto valor o ventaja, los cuales desaparecen, obviamente, si prevalecen sus contrarios. De modo análogo, cualquier sustancia debe, evidentemente, ser considera-

da buena si no es necesario que a causa de ella se anule ningún valor o ventaja y ella misma reporta alguna utilidad. Pues en el caso de un hombre malvado y de vida corrupta e incluso corruptora —aunque lo último sea posible incluso ni siendo malvado— es necesario, puesto que lo es, que de él proceda algún deterioro moral.

No obstante, creo haber dicho ya lo necesario para la descripción de una cosa buena. Cuando, en efecto, aplicamos el término «bueno» al hecho de acaecer las cosas, es decir, a lo que expresa en proposiciones o a lo que éstas exponen que sucede, p. ej., cuando decimos que «es bueno que esto exista» o que «es bueno que no exista», es como si dijéramos que eso es necesario para cumplir cierta disposición óptima de Dios, aunque se escape enteramente a nuestro conocimiento cuál sea la misma. Pues no es ni siquiera bueno para alguien el que haga algo bien, si ese obrar suyo no se ajusta a alguna disposición divina sino que más bien se opone a ella, pues lo que carece de causa razonable para ser hecho no puede ser bien hecho. No hay, pues, causa razonable para que algo se haga si en caso de que ese algo acontezca, ello interfiriese con alguna disposición de Dios.

Y a veces nos consideramos decepcionados cuando decimos que es bueno para nosotros el hacer esto o lo otro que todos juzgan debiera ser hecho. Pero desde el momento en que no se ajusta al orden divino, mentimos a través del error. Pero, como ya dijimos, al pensar de ese modo nos hacemos culpables de una mentira. A menudo, también pedimos, erróneamente, en nuestras oraciones lo que no nos beneficia y que Dios nos niega, acertadamente, por su divina disposición: Él sabe mejor que nosotros lo que nos es necesario. De ahí ese ejemplo capital de la Verdad que debiéramos seguir al orar: «*Hágase tu voluntad*» (Mt. 6, 10).

Salvo que esté en error, creo haber dicho lo sufi-

ciente para mostrar, p. ej., cómo debemos entender el término «bueno» cuando se toma como tal, es decir, como una cosa buena, o también cuando se aplica al hecho de que ciertas cosas se den, es decir, a lo que se expresa en proposiciones. Si queda algo más en lo concerniente a la investigación del bien supremo y consideras que requiere un nuevo examen, tú puedes introducirlo. En otro caso hemos de aplicarnos, rápidamente a las cuestiones pendientes [36].

[36] Aquí quedó interrumpido el *Diálogo*. Se debió ello, con toda probabilidad pero sin total seguridad, a la enfermedad y muerte de Abelardo. El texto acaba con una resignación optimista semejante a la que domina *La Consolación de la Filosofía* de Boecio, libro que los medievales conocían muy bien. Abelardo cita cinco veces a Boecio en esta obra y lo cita en otras muchas. Entre el *Diálogo* y la *Consolación* hay varios puntos de contacto. (V. Introducción.) Tanto Boecio como Abelardo resultaron incómodos a los poderes dogmáticos de su tiempo. El primero fue encarcelado y murió ejecutado en el año 524. Abelardo fue condenado a reclusión perpetua en cárcel conventual y sólo la intervención de Pedro el Venerable le libró de ese destino. A esa misma intervención se debe el que pudiese escribir el *Diálogo*, pues la condena implicaba, además, estricta prohibición de escribir o publicar.



El triunfo de Santo Tomás, de B. Gozzoli (S. XV). A partir del siglo XIII, la Escolástica cristiana se siente ya superior a la religión y la filosofía árabes. En este cuadro se ve a Sto. Tomás flanqueado por Platón y Aristóteles. A sus pies, humillado, se ve a un filósofo que se creyó en un principio, era Averroes. En realidad es Guillermo de Saint-Amour, teólogo parisino opuesto a dominicos y franciscanos.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abraham, 99, 100, 102, 105, 106, 109 y ss., 120, 124, 208.
Agustín, S., 56, 145, 148, 159, 165, 197, 222.
Anacleto II, Antipapa, 29, 43, 48.
Anselmo, S., 51.
Anselmo de Laón, 39, 59, 60.
Aristóteles, 32, 49 y ss., 66, 151, 167, 169, 175n.
Arnaldo de Brescia, 27, 31, 42 y ss., 46 y ss., 173.
Avempace, 70, 115n.
Averroes, 70, 201.
Berengario de Tours, 26.
Bernardo, S., 5, 23, 25 y ss., 31 y ss., 41, 43 y ss., 60, 62, 71, 77.
Boecio, 67, 143, 168, 169.
Buytaert, E. M., 69.
Catón, 175.
Cicerón, 143, 152, 155, 158, 162n.
Eloísa, 30 y ss., 42, 54, 68, 91n, 173n.
Epicuro, 148, 150n. 155.
Erasmo, 65.
Fulberto, 36 y ss.
Gazali, Al, 70.
Gilberto de la Porrée, 26.
Gilson, E., 5, 33.
Gregorio el Grande, 79, 141, 146.
Guillermo de Saint Thierry, 27, 42.
Guillermo de Champeaux, 35, 59.
Henoch, 99, 121.
Horacio, 89.
Inocencio II, Papa, 29, 32, 46, 71.
Job, 105, 114, 135, 197, 218, 220.
Jolivet, J., 5, 33, 71.
Juan de Salisbury, 42, 49.
Kant, 56, 57.
Lucano, 39.
Llull, R., 6.
Martí, Ramón, 6.
Migne, 6.
Moisés, 99, 103, 117, 119, 121, 127, 146.
Moro, T., 65.
Occam, G. de, 54.
Ottón de Frisinga, 42, 46, 48.
Ovidio, 107.
Pablo, S., 33, 67, 138, 139n, 140, 164, 205.
Pakuda, Ibn, 74.
Pedro Damián, 26, 76.
Pedro Lombardo, 60.
Pedro el Venerable, 6, 25, 47, 69, 115n.
Platón, 220.
Plotino, 163.
Porfirio, 67.
Roscelino, 34, 35, 40, 53.
Séneca, 148.
Sócrates, 169.
Temistio, 155.
Tomás, Sto., 56, 60.
Thomas, R., 6, 7, 33, 69.
Tufayl, Ibn, 70.
Varrón, 61.
Yehuda Halevi, 6, 74.

ÍNDICE DE LA TEMÁTICA ESENCIAL

Ángeles
Méritos y culpas de los ángeles, págs. 190 y ss.
Autoridad
Vale cuando se basa en la razón, págs. 139 y ss.
Sin base racional es pura imposición, pág. 140.
La Fe no debe basarse acríticamente en la autoridad, pág. 141.
Hay pluralidad de credos porque las autoridades yerran, págs. 142 y ss., 146.
El argumento racional es superior al de autoridad, pág. 143.
El cristiano no puede imponer sus autoridades al no cristiano, pág. 146.
Bien (bueno, malo, el Mal, etc.)
La virtud y el vicio como el Bien y el Mal, pág. 148.
Nuestras acciones son, en sí mismas, indiferentes, pág. 169.
Dificultades para definir el Bien y lo bueno, págs. 181, 214 y ss.
Que el mal exista es algo bueno, págs. 183, 184.
Bien Supremo (o Sumo Bien)
La Ética, que conduce al Bien Supremo, es la disciplina superior y meta de las otras disciplinas, págs. 85, 136 y ss.
Virtud y vicio conducen, respectivamente, al Bien y al Mal, págs. 150, 151, 155, 166 y ss.
El Bien Supremo ha de situarse en la otra vida, págs. 149, 150 y ss., 156.
En sentido absoluto el Bien Supremo es Dios, pág. 180.
El Bien Supremo para el hombre es la contemplación de Dios, págs. 186 y ss.
Bineaventuranza
El grado de bienaventuranza depende del grado de virtud, págs. 161 y ss.
Para cristianos y epicúreos es un bien espiritual, pág. 155.
Circuncisión
Es sacramento pero no salvífico. Aporta sólo ventajas terrenales, págs. 100, 105.
Separa a judíos y gentiles y protege a Israel, págs. 100 y ss.
Es signo de la santidad de Israel y castigo por el primer pecado, págs. 111 y ss.
Es una carga de la que el gentil está libre, págs. 120 y ss.

Dialéctica
Ayuda a la Ética para hallar el Bien Supremo, págs. 137 y ss.
Enseña a argumentar y a sacar provecho de la Biblia, pág. 145.
Fe
La mayoría cree por costumbre y tradición, págs. 89, 93, 141.
Si no se discute, no se avanza en cuestiones de fe, págs. 90, 140 y ss.
No debe consistir en la mera profesión de palabras, pág. 90.
Debe basarse en la razón, pág. 92.
Gracia
Se concede a quien se esfuerza por conocer la verdad, págs. 144, 145.
Se concedió a los gentiles más bien que a los judíos, pág. 123.
Intención
Los actos humanos se hacen buenos o malos por la intención, págs. 159, 169, 218.
El diablo convierte lo bueno en malo por la intención, págs. 219, 220.
Dios convierte lo malo en bueno por la intención, págs. 219, 220.
Ley
La Ley natural es básica y suficiente, págs. 84 y ss.
La Ley mosaica es buena y dada por Dios, págs. 93 y ss.
La perseverancia de Israel en la Ley será recompensada, págs. 92, 95.
La Ley es una carga que incita a pecar por sus prohibiciones, págs. 97 y ss., 107.
La Ley mosaica culmina en el amor a Dios y al hombre, págs. 118 y ss.
Algunas normas de la Ley no afectan al bien del alma y son irracionales, págs. 29 y ss.
La Ley mosaica no es perfecta, págs. 125 y ss.
La Ley del Evangelio es la más perfecta por ser revelación más reciente, págs. 133 y ss.
Razón
Es propio del filósofo usarla para buscar la verdad, págs. 83, 138 y ss.
Es necesaria para discernir entre autoridades y credos, págs. 84, 88 y ss., 141.
La razón corrige errores de las autoridades, pág. 142.
La razón disciplinada no yerra en la argumentación, pág. 144.
Relación entre razón y fe, págs. 145 y ss.
Virtud (virtudes)
Definición y clasificación, págs. 163, 167 y ss.
Toda virtud es en cierto sentido caridad, pág. 164.

BIBLIOGRAFÍA

A. *Ediciones de la obra aberdiana*

J. P. MIGNE, *Patrología Serie Latina*, vol. 178 (contiene, en latín, casi toda la obra de Abelardo. Faltan los escritos sobre Lógica), París, 1855.

V. COUSIN, *Ouvrages Inédites d'Abélard*, París, 1836 (falta, entre otras cosas, el *Tractatus de Unitate et Trinitate Divina*). Está en francés y contiene las obras teológicas, con la salvedad antedicha, la *Etica* y el *Diálogo*.

M. DE GANDILLAC, *Oeuvres Choisies d'Abélard*, París, 1945.

M. DAL PRA, *Pietro Abelardo, Scritti filosofici*, Milano, 1954.

L. M. DE RIJK, *Petrus Abaelardus. Dialéctica*, Assen, 1956.

R. STÖLTZLE, *De Unitate et Trinitate Divina*, Freiburg, 1891 (en latín).

B. GEYER, *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster, 1933 (*La Lógica de Abelardo*), Fr. Fromman Verlag, Stuttgart, 1970 (en latín).

J. MONFRIN, *Petrus Abaelardus, Historia Calamitatum*, París, 1967.

E. BROST, *Abaelard, Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa (La historia de mis desdichas y la correspondencia con Eloísa)*. L. Schneider Verlag, Heidelberg, 1979 (en alemán; con introducciones sobre la época y la vida de Abelardo).

H. OSTLENDER, *Peter Abaelards Theologia Summi Boni zum ersten Male vollständig herausgegeben* (primera edición íntegra de la 'Theologia Summi Boni de P. Abelardo'; es decir, de 'Unitate et trinitate...'), Münster, 1939.

B. *Sobre la Vida, la Epoca y la Obra de Abelardo*

Aunque no haya visto aún la luz una edición moderna y completa de las obras de Pedro Abelardo en inglés, francés, alemán o castellano, la bibliografía sobre su época y su pensamiento es ya muy copiosa en las tres primeras lenguas.

Aquí nos restringimos a dar bibliografía de tipo general sobre aspectos relevantes de la época y bibliografía dedicada a la vida o el pensamiento de Abelardo. Renunciamos a mencionar trabajos y artículos muy especializados, salvo que se centren en las cuestiones ex-

puestas en el *Diálogo*. Lamentablemente sólo una parte de esa bibliografía está traducida al castellano.

Bibliografía sobre la época

A. BORST, *Religiöse und geistige Bewegungen im Hochmittelalter (Movimientos religiosos y espirituales en la Alta Edad Media)*, en Propileen Weltgeschichte, vol. V, 2 Ullstein Buch, Frankfurt/M., 1976.

M. D. CENU, *La Théologie au douzième siècle*, Etudes de Philos, Mediev, París, 1957.

G. DUBY, *El caballero, la mujer y el cura*, Ed. Taurus, Madrid, 1985.

G. DUBY, *Tiempo de catedrales*, Argot, Barcelona, 1984.

J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*, Ed. du Seuil, París, 1975.

M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode (La Historia del método escolástico)*, Darmstadt, 1956.

H. HASKINS, *The Renaissance of the XIIth Century*, Cambridge, Mass., 1933.

F. HEER, *Gottes erste Liebe (El primer amor de Dios)*, Ullstein Sachbuch, Frankfurt/M., 1986. (Interesante para entender las relaciones entre cristianos y judíos en la Edad Media.)

B. NELSON, *Usura e Cristianesimo*, Ed. Sansoni, Firenze, 1967. (Interesa por la misma razón que el anterior.)

G. PARÉ, A. BRUNNET et P. TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle*, Publications de l'Institut d'Etudes Medievales, París, 1933.

L. POLIAKOV, *De Mahoma a los Marranos*, en *Historia del Antisemitismo*, vol. III, Ed. Muchnik, Barcelona.

St. RUNCIMAN, *Historia de las Cruzadas*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Ph. WOLF, *L'Eveil intellectuel de l'Europe*, Ed. du Seuil, París, 1971.

Bibliografía sobre Abelardo y su obra

E. BUYTAERT, *Petert Abelard*, Proceedings of the International Conference of Louvain 1974. (Edit. por Buytaert, contiene trabajos sobre diversos aspectos de la fiolosofía y la teología de Abelardo.)

E. GILSON, *Heloïse et Abélard*, Ed. J. Vrin, París, 1984.

A. GRABOÏS, *Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la societé occidentale au XIIe siècle*: Le *Dialogus*, de P. ABELARD, et le *Kuzari*, de Yehuda Halevi. (Es un trabajo contenido en *Abélard - Pierre le Venreable*, editado por R. Louis, Centre national de la recherche scientifique), París, 1975.

N. HÄRING, *Abelard Yesterday and Today*, París, 1975. (Edit. por R. Louis en el mismo volumen que el anterior título.)

J. JOLIVET, *Bernard - Abélard*, Ed. Fayard Mame, París, 1930.

J. JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Ed. J. Vrin, París, 1982.

P. LASERRE, *Un conflit religieux au XIIe siècle. Abélard contre S. Bernard.*

R. PERNOUD, *Eloísa y Abelardo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

Ch. Rémusat, *Abélard*, París, 1845, Reimpreso en Alemania por Minerva G.m.b.H., Frankfurt/M., 1975. (Es la biografía clásica de Abelardo.)

J. Sikes, *Peter Abailard*, London, 1946.

R. Thomas, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg Peter Abaelards (El Camino filosófico-teológico del conocimiento en P. Abelardo)*, L. Röhrscheid, Bonn, 1966. (Es un trabajo de análisis detallado del *Diálogo*.)

H. Waddell, *Peter Abelard* (biografía nivelada), Ed. Constable & Co. London, 1987.

S. Bernardo, *Errores de P. Abelardo* (en *Obras Completas* de S. Bernardo, vol. II), B.A.C., Madrid, 1984 (es la carta al Papa Inocencio II donde le alerta contra los «desmanes» teológicos de Abelardo.)

Dictionnaire de la Théologie Catholique, Article *Abélard*, París, 1949 (con un resumen de su teología y una exposición completa de sus errores doctrinales.)